This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WIDENER
HN XDHZ 9

Phil 8685.4
Philosophy Bump
(Natural Relig.)
Metaphysics (Dr Travis)

From the
Library Fund
Subscribed in 1842
Recd June 4,
1844

Der Pantheismus

nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt.

Ein Beitrag

zur

Geschichte und Kritik dieser Lehre

in

alter und neuer Philosophie

von

Gottlob Benjamin Jäsche,

Kaiserlich Russischem Staatsrath und Professor der Philosophie in Dorpat.

Erster Band.

Berlin, 1826.

Gedruckt und verlegt

bei G. Reimer.

Phil 8685.4

Vorrede.

Vor einigen Jahren hatte ich bereits eine Abhandlung über den Pantheismus verfaßt, welche in die Dörptischen Beiträge für Freunde der Philosophie, der Litteratur und Kunst von dem Herausgeber derselben, meinem Freunde und Collegen Morgenstern, war eingerückt worden, und daselbst den Titel führt: Ansichten des Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen; — eine Parallele zwischen dem Alten und dem Neuen in der antidualistischen Philosophie des Ἓν καὶ πᾶν.

Was mich dazu bewogen, denselben Gegenstand nun noch ausführlicher, als es in dem kurzen, für eine Zeitschrift bestimmten Aufsatze geschehen konnte, in einer besondern Schrift abzuhandeln, darüber habe ich mich gleich Anfangs in dem Buche selbst erklärt, dessen erster Abschnitt einige, vorzüglich beachtungswerthe Gesichtspuncte aufstellt für die Betrachtungen, welche zu Würdigung des Werths einer genauern und allseitigern Bekanntschaft mit den verschiedenen, auf die Lösung derselben Aufgabe gerichteten Speculationen, dienen sollten. — Uebrigens kann und soll die hier versuchte Dar-

stellung des Pantheismus nach den in der Aufschrift des Werkes angegebenen Hauptmomenten, mehr nicht als ein bloßer Beitrag zur Geschichte und Kritik einer Lehre seyn, die von der Speculation auf so mannigfaltige, bald mehr bald weniger wissenschaftliche, Weise ist behandelt und ausgebildet worden. Wie möchte sich auch ein an Variationen so reichhaltiges Thema, wie das von einer Wissenschaft und Theorie der Einheit und Allheit der Dinge, und der Göttlichkeit dieses All, durch eine einzelne historische Darstellung erschöpfen lassen! Ueberdies mag auch der bloße Beitrag kein anderes und kein größeres Verdienst sich zueignen wollen, als nur dieses: durch eine systematische und umfassende, obschon freilich nicht das Ganze in allen seinen einzelnen Parthien erschöpfende Zusammenstellung des schon Bekannten in Ansehung der Hauptformen, in welchen die Eine und dieselbe Idee von der Einheit und Allheit des Seyns sich ausgesprochen, einen klaren und umfassenden Ueberblick der verschiedenen, von der Speculation mehr oder weniger wissenschaftlich ausgebildeten pantheistischen Weltansichten zu gewähren. Zu diesem Zwecke müßte der geschichtlichen Darstellung der verschiedenen Gestalten, welche die Lehre von dem All-Einen in alter und neuer, wie in neuester Philosophie angenommen, die wissenschaftliche Bestimmung der Begriffe sowohl vom Pantheismus überhaupt, als von den verschiedenen, aus dem pantheistischen Grundgedanken sich entwickelnden

Grundformen deſſelben vorausgeſchickt werden. Hier kam es nun vor Allem darauf an, den Punct beſtimmt anzugeben, worin die beiden Hauptſyſteme der Immanenz (im ſtrengſten Sinne des Worts) und der Emanation, die gewöhnlich unter dem allgemeinen Namen des Pantheismus zuſammengefaßt werden, zuſammentreffen, und wo ſie dagegen auseinander gehen. Durch die Unterſcheidung einer weitern, auch die verſchiedenen Syſteme der Emanation in ſich befaſſenden, und einer engern, dieſe Syſteme von ſich ausſchließenden Bedeutung in den Begriffsbeſtimmungen vom Pantheismus, möchte wohl der Verwirrung, welche aus einer, die Verſchiedenheit beider Syſteme nicht genug beachtenden Vermiſchung derſelben allerdings ſo leicht entſtehen kann, hinlänglich vorgebeugt ſeyn. — Bei Beſchreibung der verſchiedenen Hauptformen, welche ſich aus dem, den Syſtemen der Immanenz und der Emanation gemeinſchaftlichen, von zwei Seiten aufzufaſſenden Grundgedanken: Eines in Allem und Alles in Einem — entwickeln laſſen, habe ich dieſes Mal auch noch beſtimmte Rückſicht genommen auf einen ganz eigenen Geſichtspunct, aus welchem der verewigte Kraus in ſeiner gehaltvollen Abhandlung über den Pantheismus (in den nachgelaſſenen philoſ. Schriften) eine gewiſſe weſentliche Verſchiedenheit in den Formen deſſelben aufgefaßt und beſtimmt hatte. Der von dem originellen metaphyſiſchen Denker feſtgeſetzte Unterſchied zwiſchen einem bloß logi-

schen und einem dynamischen Pantheismus ist von besonderer Bedeutung und Anwendbarkeit für die genauere Bestimmung des eigenthümlichen Charakters des Eleatischen Pantheismus im Gegensatze, namentlich mit dem Spinozismus und andern Systemen dieser Art.

Der dritte Abschnitt, mit welchem die geschichtliche Darstellung des Ursprungs und Fortgangs des Pantheismus in der alten griechischen Philosophie beginnt, zerfällt in zwei besondere Abtheilungen, wodurch die eigentliche Metaphysik von der bloßen Physik in diesen pantheistischen Speculationen sollte geschieden werden. Der Zeitfolge gemäß hätten freilich die Systeme des physischen Pantheismus der alten Jonischen und auch der Pythagorischen Schule dem metaphysischen der Eleaten, welche, unbefriediget von den empirisch- oder mathematisch-physischen Philosophemen ihrer Vorgänger und Zeitgenossen aus der Jonischen und Italischen Schule, von ganz andern, nämlich von reinmetaphysischen Grundbegriffen und Principien ausgingen, müssen vorausgeschickt werden. Aber hier kam es, dünkt mich, nicht sowohl darauf an, die Zeitfolge genau zu beobachten, als vielmehr nur die eine Hauptform von der andern gehörig zu trennen. Und nehmen wir den Begriff des Pantheismus in seiner engern und strengern Bedeutung, im Gegensatze mit allen Emanations- und Evolutions-Theorien: so fällt doch allerdings der Ursprung aller eigentlichen pantheistischen Speculation erst in das Zeitalter

der Eleatischen Schule; und Buhle hatte daher in diesem Betracht Recht, den Stifter dieser Schule, Xenophanes, als den ersten Urheber des Pantheismus zu nennen. Sollte überdies der Zusammenhang in der Geschichte der progressiven Ausbildung der verschiedenen physischen Evolutionstheorien der alten griechischen Naturphilosophen nicht unterbrochen werden: so mußte bei Darstellung derselben doch zuletzt die Reihe auch an diejenigen Systeme kommen, die erst lange nach dem Zeitalter der Eleaten, ja sogar, wie der Stoische Pantheismus, erst nach dem Zeitalter des Platon und Aristoteles entstanden sind. — Wie viel übrigens die hier versuchte Darstellung des Pantheismus der alten griechischen Philosophie einigen unsrer neuesten, mit ausgezeichnetem, philologisch- und philosophisch-kritischem Geiste angestellten Untersuchungen über die Systeme der ältesten griechischen Philosophen-Schulen, namentlich der Eleatischen, der Jonischen und der Pythagorischen, verdanke, wird dem, mit diesen Untersuchungen schon bekannten Leser, nicht unbemerkt bleiben können. Man wird hier vornehmlich die Ansichten wieder finden, die erst neuerlich Herr Dr. Schleiermacher von den naturphilosophischen Systemen, namentlich des Herakleitos und des Diogenes von Apollonia, Herr Prof. Ritter von denen der Jonischen Philosophen überhaupt, und, in Beziehung auf den Pythagorismus, Herr Prof. Böckh (in seiner Schrift: über Philolaos u. s. w.) aufgestellt haben.

Da sich der vorliegende Band mit der Darstellung der vornehmsten pantheistischen Systeme der alten griechischen Speculation bereits schließt: so bleibt nun die Geschichte der weitern Schicksale der Lehre des ἓν καὶ πᾶν dem bald nachfolgenden zweiten Bande aufbehalten. Erst wollte ich diesen ersten Theil des Ganzen, als Probe meiner Behandlung des Gegenstandes, der öffentlichen Prüfung vorlegen, in der Erwartung: ein und das andre, von sachkundigen und billigen Richtern über den Werth dieses Versuchs ausgesprochene Urtheil zu vernehmen, welches ich sodann für das Nachfolgende, noch vor Herausgabe desselben, werde benutzen können.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Betrachtungen über den Pantheismus, zur Würdigung des Werths einer genauern und allseitigen Kenntniß aller pantheistischen Speculation überhaupt, mit besonderer Rücksicht und einem prüfenden Blicke auf die verschiedenen, jetzt zumal darüber herrschenden Ansichten und Urtheile.

Wenn wir, nach einer Behauptung des verewigten Tennemann (in dessen Geschichte der Philosophie Bd. I. S. 161) „Pantheismus in allen griechischen Systemen finden, einige ausgenommen, und mit dem Unterschiede nur, daß in einigen die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet ist": so müßte es unstreitig um deswillen schon der Mühe nicht unwerth seyn, ein System nach den mancherley antiken Formen näher kennen zu lernen, unter welchen es bereits in der alten griechischen Philosophie zum Vorschein kommt. — Es ist merkwürdig, und verdient wohl unsre Aufmerksamkeit, daß sogleich die allererſten Bestrebungen des philosophirenden Verstandes zu einer Weltansicht führten, welche auf pantheistische Grundbegriffe gebaut war, und aus solchen Begriffen sich entwickelt und ausgebildet hatte. Pantheismus in seiner rohesten Gestalt, auf der tiefsten Stufe der philosophischen Speculation über Gott und dessen Verhältnisse zur Welt, sind die Systeme der ältesten Naturphilosophien, welche in der Materie das Göttliche erkannten, indem sie sich Gott unter dem Begriff einer Weltseele dachten;

d. h. als ein der Materie inwohnendes Lebensprincip, oder als die allbelebende und beseelende Kraft der Natur, die auf den höhern Stufen der Ausbildung dieser Vorstellungsart zugleich zur ursprünglichen Denkkraft, und als solche, zum Princip alles Denkens und Erkennens in der Natur, erhoben wurde. — In allen diesen Systemen eines physischen oder materiellen Pantheismus, den man mit den passenden Namen des Hylozoismus bezeichnet, wurde entweder, wie Tennemann den Unterschied bestimmt, Gott der Materie, als dem Urgotte, aus dessen Schooße die göttliche Weltseele selbst allererst hervorgegangen, oder es wird umgekehrt die Materie Gott, als der ursprünglichen Lebens- und Denkkraft, und dem ἡγεμονικὸν im All, an die Seite gesetzt und untergeordnet.

Findet sich nun hiernach schon in den ältesten Systemen der griechischen naturphilosophischen Speculation Pantheismus, der auf der niedrigsten Stufe seiner Ausbildung als grober physischer, und auf einer höhern, als geläuterter und vergeistigter Hylozoismus sich zeigt: so werden wir auch einer Geschichte dieser Lehre die engen Grenzen wohl nicht setzen können, in welchen sie von so manchen ältern und neuern Geschichtsforschern, und unter andern neuerdings erst von dem gelehrten, auch für die Geschichte der Philosophie nicht ohne Verdienst gebliebenen Verfasser der Abhandlung: de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane Colophonio, primo eius auctore, usque ad Spinosam, a I. G. Buhle — ist eingeschlossen worden. Zwar macht dasjenige pantheistische System, welches erst in der Schule der ältern Eleaten entstand, von Xenophanes, dem Stifter der Schule, zuerst gelehrt, von Parmenides und Melisses, den Schülern, theils tiefer begründet, theils noch reiner und mit größerer logischer Klarheit und Schärfe entwickelt und auch mit festerer Zuversicht als unumstößliche Wahrheit aufgestellt, von dem Eleatischen Zeno endlich, dem ersten Dialektiker, gegen die empirische Weltansicht vertheidiget worden — dieses System macht frei-

lich in der gesammten Geschichte der Lehre von dem Einen und All die erste wichtigste Epoche, indem hier zuerst der Pantheismus in seiner metaphysischen Gestalt auftritt, consequent und ohne alle Beimischung von Materie. Fassen wir nun aber den allgemeinen Grundbegriff aller pantheistischen Lehre aus einem umfassenderen Gesichtspunkte auf: so werden wir nicht bloß den reinen und consequenten metaphysischen, sondern auch jeden physischen materiellen Pantheismus mit diesem Namen bezeichnen und ihm einen Platz in der zahlreichen Reihe der verschiedenen pantheistischen Systeme einräumen dürfen. — Und wie demnach, dem erweiterten pantheistischen Grundbegriffe angemessen, die Geschichte der Lehre des ἓν καὶ πᾶν in alter Philosophie nicht erst mit dem Eleaten Xenophanes ihren Anfang nehmen kann: so läßt sie sich eben so wenig in neuer Philosophie mit Spinoza schon wieder beschließen. Denn seitdem der oben erwähnte philosophische Schriftsteller die angeführte Abhandlung niedergeschrieben, hat die Philosophie unsrer Tage in gewissen idealistischen Schulen mehr denn ein Mal schon das Phänomen der Wiederkehr des Spinozismus erlebt. Es hat nämlich die Speculation dieser Schulen eine Tendenz genommen, welche aufs Neue wieder zu mancherlei pantheistischen Weltansichten zurückgeführt, — Ansichten, welche diese Speculation unter dem Einflusse und der Leitung der Grundbegriffe und Grundsätze des Idealismus unsrer neuern Philosophie und mit Hülfe gewisser demonstrativer, oder constructiver, oder evolvirender Methoden zu begründen und auszubilden versucht hat. Wie lehrreich und interessant muß es für den philosophischen, mit seinem Forscherblicke in den höhern Regionen der Speculation um sich her schauenden Denker seyn, ein so merkwürdiges Erzeugniß der Speculation auch in seiner modernsten idealistischen Gestalt näher kennen zu lernen, und dergestalt eine vielseitigere Parallele zwischen dem Alten und dem Neuen und Neuesten in derselben antidualistischen Philosophie des Ἓν καὶ πᾶν ziehen zu können!

Hiezu kommt noch: daß der Gesichtskreis für unsre Kenntniß pantheistischer Weltansichten nicht wenig erweitert und aufgeklärt worden, seitdem der gelehrte, auf die Kunde des alten Orients gerichtete Forschergeist uns den Zugang zu den Quellen der uralten Indischen Weisheit auf dem Wege der Bekanntschaft mit der Samskrit-Litteratur eröffnet hat. Wollen und können wir auch nicht mit dem geistreichen Verfasser des Buchs: die Welt als Wille und als Vorstellung, die allzu hohe Meinung theilen, daß dieser eröffnete Zugang der größte Vorzug sey, den dieses noch junge Jahrhundert vor den frühern aufzuweisen habe, und darum auch nicht die auf diese Meinung gegründete Vermuthung, daß der Einfluß der Samskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen werde, als im 14ten Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: so müssen wir doch der, mit dieser Litteratur gemachten nähern Bekanntschaft unter andern auch das große Verdienst einräumen, daß sie uns überraschende Aufschlüsse über den Ursprung und Fortgang, die weitere Verbreitung und mannigfaltige Ausbildung der ältesten religiösen Denkarten und Weltansichten des Orients gewährt, so wie über den Einfluß derselben auf diejenige spätere griechische Philosophie, die aus der Vermischung und Verschmelzung morgenländischer mit abendländischen Ideen entstanden, nicht wenig Licht verbreitet hat.

Sey es auch, daß an der uralten Weisheit der Indier, wie an der Weisheit aller übrigen orientalischen Völker, die Phantasie weit mehr Antheil hatte, als der nüchterne und besonnene, methodisch nach deutlichen und bestimmten Begriffen denkende Verstand, und daß darum auch die Erzeugnisse ihrer philosophischen Speculation, unter der Firma und dem Charakter göttlicher Offenbarung als Wahrheit beglaubiget und geltend gemacht, nie sich zur Wissenschaftlichkeit erhoben: das ist und bleibt doch immer merkwürdig, daß sich gerade hier diejenige Vorstellungsart und Weltansicht findet, die in gewissen griechischen Philosophemen zu verschiedenen wissenschaft-

lichen Systemen des Pantheismus ist ausgebildet worden. Und dürfen wir Indien für die Wiege der Cultur der Menschheit halten: so können wir auch wohl den Pantheismus des alten indischen Orients für den Stammvater ansehen, von welchem die vielen und mannigfaltigen pantheistischen Weltansichten entsprungen sind, die so weit sich im Orient unter verschiedene Völker in mancherlei Gestalten verbreitet, und bis auf unsere Zeiten daselbst fortgepflanzt und erhalten haben. Diesen uralten orientalischen Pantheismus finden wir in Indien selbst bei den drei philosophischen und religösen Hauptsecten der Braminen oder Brahmanen, der Buddhisten und der Dschaina.

Wenden wir unsern Blick von hier, wo die Wurzeln des in seinen Verzweigungen so weit sich ausbreitenden Stammes pantheistischer Grundlehren liegen, nach den benachbarten Ländern, nach Persien, nach Sina und Japan: überall begegnen uns auch da wieder, wiewohl unter verschiedenen Gestalten, dieselben pantheistischen Grundansichten. In Sina finden wir sie theils in dem ältesten Religions-Philosophem, der Jukia, auf den Yking, gegründet, theils in der Schule Taotse, deren Lehre aus dem Buche des Laokiun: Taoteking, geschöpft ist, theils endlich und vornehmlich in der Fohi-Lehre. In Japan ist sowohl die eingeborne Sinto-Lehre, als auch die Sinesische Siuto-Lehre, vornehmlich aber die aus dem Buddheismus entstandene Budso-Religion pantheistisch. Und so hat endlich auch in Persien neben der alten daselbst einheimischen dualistischen Lehre von den beiden Principien, die alte indische AllEinslehre, eine Stätte gefunden, indem sie daselbst von gewissen alten Persischen Secten, insonderheit aber von der Persisch-Muhamedanischen Secte der Sufis oder Sofis ist aufgenommen worden, bei welcher sie sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat.*)

*) Siehe des, vornehmlich von Sekten seiner orientalischen Sprach- und Litteraturkunde rühmlich bekannten Prof.

Diese im Orient so weit verbreitete pantheistische Grundlehre treffen wir freilich auch hier schon auf vielfältige Weise gestaltet an; bald nämlich unter der Gestalt eines Systems der Emanation, bald eines strengen, eigentlichen, von der Emanationslehre sich unterscheidenden Pantheismus, bald endlich wieder als eine Vermischung und Verschmelzung beider Vorstellungsarten, die um so leichter und natürlicher entstehen mußte, je weniger hier das pantheistische Princip einen bestimmten wissenschaftlichen Charakter angenommen, sondern in Entwickelung und Ausbildung der verschiedenen darauf gegründeten Weltansichten, der dichtenden Phantasie einen weiten Spielraum gelassen, oder sich wohl gar aller weitern Ausbildung durch Verstand und Phantasie entzogen hatte, und im dunkeln Hintergrunde eines bloßen, für's Denken und Dichten unzugänglichen, mystischen unaussprechlichen Gefühls geblieben war.

Wie wenig aber auch immer die verschiedenen Formen des orientalischen Pantheismus, der bei weitem mehr unter dem Charakter eines Pantheismus der Phantasie und des Gefühls als des Begriffes erscheint, auf eigentlichen wissenschaftlichen Werth und Gehalt Ansprüche machen dürfen: demohngeachtet sind sie doch, auch als bloße unwissenschaftliche Ansichten, unsrer besondern Achtung und Aufmerksamkeit werth; ja sie müssen selbst ein gewisses höheres Interesse für sich gewinnen, um der idealistischen Denkart willen, die aus ihnen hervorblickt, und der sie ihren Ursprung verdanken. Idealismus einer gewissen Art ist fast durchgehends die Grundform, welche den meisten unter diesen orientalisch-pantheistischen Weltansichten eigen ist, wodurch sie sich so wesentlich von den frühesten physisch-pantheistischen Systemen der ältesten griechischen Philosophie, mit Ausnahme des intellectuellen Pantheismus der Elea-

Tholucks Schrift: Sufismus, sive theologia Persarum pantheistica; desgleichen desselben Verf. Buch: Von der Sünde und vom Versöhnen, die zweite Beilage, woraus die obigen vorläufigen historischen Notizen genommen sind.

ten, unterscheiden. Ihre Lehre ist keine Physik, sondern im eigentlichsten Verstande Hyperphysik, die (nicht bloß) im Gegensatze mit jenen Systemen der Naturvergötterung durch Materialisirung der Vernunft, zu einem System der Entgötterung der Natur sich emporhebt, sondern sogar bis zur völligen Vernichtung der Sinnenwelt, als einer Welt des bloßen Scheines und der bloßen Täuschung, und bis zur Verläugnung der objectiven Wahrheit und Realität alles individuellen Seyns und Bewußtseyns sich versteigt. — Diese intellectuelle Vernichtungslehre des materiellen Universums, ja der gesammten realen Welt der Vielheit und des Werdens, welche alle Individualität für bloße Täuschung ansah, treffen wir vornehmlich bei denjenigen mystisch-theosophischen Pantheisten des Orients an, welche in der Annihilation, oder sogenannten Absorbtion ihres individuellen Lebens und Bewußtseyns, wie das höchste Wahre, so auch das höchste Gut und das letzte Ziel ihres Strebens nach höchster, in vollkommener Vereinigung mit Gott bestehender Weisheit zu erreichen wähnten.

Wie nun hiernach die neuerdings gemachte nähere, aus den Quellen selbst geschöpfte Kenntniß von der uralten Weisheit der Indier in Ansehung ihrer philosophischen und religiösen Weltansichten an sich schon für den philosophischen Geschichtsforscher des orientalischen Alterthums von hoher Bedeutung und Wichtigkeit ist, weil er hier die Geburtsstätte der, in der orientalischen Religionsphilosophie so tief gewurzelten, und so weit und nach so verschiedenen Richtungen hin ausgebreiteten pantheistischen Vorstellungsarten findet: so muß diese Kenntniß auch darum noch an Gewicht und Interesse gewinnen, weil sie uns zugleich den Schlüssel darreicht zu Entdeckung des Ursprungs so vieler und verschiedener pantheistischer Systeme, die im Zeitpunkte der Vereinigung orientalischer mit occidentalischer Philosophie zum Vorschein kommen. Unverkennbar nämlich ist der Einfluß der alten orientalischen All-Einslehre auf die Ent-

stehung und Ausbildung der Cabbalistischen Philosophie, so wie der Philosopheme der Gnostiker und der Alexandrinischen Neuplatoniker. In allen diesen Systemen einer transscendenten pantheistischen Speculation ist das idealistische Princip das Grundprincip derselben, oder doch das vorherrschende Element ihrer, die Natur überspringenden Hyperphysik. Mit Ausnahme der gnostischen Qualitäts-Systeme, die auf die Lehre von den beiden Principien gebaut sind, läßt sich von den übrigen allen, welche aus Einem Urprincip die Geburt aller Dinge durch Emanation erklären, der Ursprung aus der alten indischen Emanationslehre nachweisen, welche auch von einigen orientalischen Alterthumsforschern, namentlich von Friedrich Schlegel für die älteste, dem strengen eigentlichen Pantheismus lange vorausgegangene Form der indischen Religionsphilosophie gehalten wird.

Wir können daher alle die gedachten spätern Erzeugnisse einer transscendenten pantheistischen Hyperphysik für Familienglieder oder Sippschaften des ältesten, in die Gestalt einer idealistischen Emanationstheorie gekleideten indischen Pantheismus, als ihres Stammvaters ansehen, von dem sie, aus der Vereinigung desselben mit der abendländischen griechischen Philosophie, namentlich mit Platon's hypostasirter Ideenlehre entsprungen sind.

In dieser so weit und nach verschiedenen Richtungen durch den Orient wie durch den Occident sich hinziehenden Verbreitung, der vielmaligen Wiederkehr, und auch so vielfältigen Umgestaltung und Ausbildung derselben pantheistischen Grundlehre, findet demnach wohl ein über den Pantheismus von dem verewigten Kraus ausgesprochenes Urtheil seine vollkommene Bestätigung. Als Verfasser einer gedankenreichen, tief in das Wesen aller pantheistischen Speculation eindringenden, leider! nur unvollendet gebliebenen Abhandlung über den Pantheismus, hatte der tiefdenkende Metaphysiker von dieser Lehre das Urtheil gefällt: „es bewähre sich der „Pantheismus schon dadurch, daß er am Ganges wie „am Rhein, und im Zeitalter des Xenophanes wie des

„Spinoza, und unter Braminen und Lama's, Cabbali„sten und Mystikern, Theologen und Philosophen, kurz „überall und immer und in allerlei Köpfen entstanden „ist, als ein ächtes Naturereigniß des menschlichen Gei„stes, und lasse seinen Ursprung in den allgemeinsten „Thatsachen sowohl, als den einfachsten Denkgesetzen „vermuthen." Wie seitdem die zahlreich gewordenen Anhänger des jetzt in Deutschland um sich greifenden neuesten Pantheismus ihr Haupt stolz wieder emporheben, und vom Throne der von ihnen sogenannten absoluten Wissenschaft „tief herabblicken auf alle die von ihnen „sogenannten unwissenschaftlichen Denker, die ihrer All„Einslehre, welche auch, selbst in die christliche Theolo„gie eingedrungen ist, nur darum, wie sie versichern, „nicht huldigen wollen, weil sie dieselbe nicht verstehen"; darauf hat ganz neuerlichst erst wieder der feine und scharfsinnige Denker Bouterwek, ein Geistesverwandter Jakobi's, in der eigenen öffentlichen Anzeige seiner Religionsphilosophie aufmerksam gemacht, woselbst auch er diesen neuesten Pantheismus als „das Schooßkind „einer excentrischen, über die Möglichkeit des mensch„lichen Erkennens weit ausschweifenden, und sich selbst „absolute Wissenschaft nennenden Modephilosophie „in Deutschland" schildert.

Bei allem dem ist es indessen doch als ein bemerkenswerther Umstand anzusehen: daß, während auf der einen Seite die Schlußfestigkeit der Hyperphysik des Pantheismus — wie Kraus schon damals darüber sich aussprach — in unsern Tagen mit dem kundbarsten Eifer als unüberwindlich verfochten wird, und diese überschwengliche, als die alleinige absolute Wissenschaft gepriesene Lehre auf den abentheuerlichen Vorwitz der Zeitgenossen überhaupt sowohl, als besonders auf die Lüsternheit speculativer Köpfe, zumal von minder reifem, und eben darum waghafterem Alter, durch ihre Kühnheit und Neuheit, die allein schon den Reiz verstärken muß, kräftiger als jemals, zu wirken scheint, doch auch zugleich von der andern Seite diese vorherrschende pantheistische

Tendenz der Speculation unsrer Tage mit Ernst und Nachdruck getadelt und für eine krankhafte Erscheinung der Zeit, für einen unmännlichen pantheistischen Schwindel in deutscher Philosophie erklärt worden. Und dieser Umstand wird dadurch ohne Zweifel noch merkwürdiger, daß die über den Pantheismus ergangene Rüge gerade von einem speculativen Kritiker herrührt, welcher eben diesem System sogar die Ehre erwiesen, dasselbe ausschließend für das System der reinen Vernunft; so wie den Spinozismus für das einzige, der Form und Consequenz nach durchaus vollendete System des Pantheismus, zu erklären. Am meisten aber muß es, als eine seltsame Erscheinung befremden, aus dem Munde desselben Philosophen, welcher als Schöpfer des absoluten Identitätssystems von diesem System gleich bei dessen erster Aufstellung ausdrücklich versichert hatte, daß er sich durch dasselbe dem Inhalte und der Sache nach, Spinoza'n am meisten anzunähern glaube, späterhin das Geständniß zu vernehmen: daß Niemand mehr als Er, in den (von dem obengedachten Schriftsteller Friedr. Schlegel, in den Heidelberg. Jahrb. geäußerten) Wunsch einstimme, es möge doch der unmännliche pantheistische Schwindel in Deutschland aufhören, und daß Er diesen Wunsch gewiß auch mit dem beruhigenden Bewußtseyn aussprechen könne, jenen Schwindel, wozu auch die Meinung von der ausschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu rechnen sey, nie persönlich begünstiget, oder durch eigne hülfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben. Nichts desto weniger will derselbe speculative Denker in der nämlichen Schrift, in welcher Er die ausschließende Ehre Vernunftsystem zu seyn, dem Pantheismus und Spinozismus streitig macht, und ein in jedem einzelnen Punkte durch eigenthümliche Bestimmungen sich auszeichnendes System aufstellt, doch dem, wer dieses System darum, weil in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet, alle Gegensätze verschwinden, Pantheismus nennen wollte, gern auch dieses vergönnen.

Wie viele verschiedene Bedeutungen muß doch der Begriff des Pantheismus zulassen, ohne durch die Annahme des einen oder des andern damit verknüpften besondern Sinnes, dem System selbst, das unter diesen Begriffe überhaupt gedacht wird, seinen wesentlichen und unterscheidenden Charakter zu entziehen!

Die Art von Pantheismus, dessen Grundzüge in der ebengedachten Abhandlung (über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände) aufgestellt sind, zeichnet sich allerdings in mehreren wesentlichen Hauptpuncten durch eigenthümliche Bestimmungen aus, wodurch nicht bloß eine vollkommene Uebereinstimmung mit allen wesentlichen Grundlehren des Theismus bewirkt und geltend gemacht; sondern unter Voraussetzung, daß von den höchsten Begriffen, den Begriffen von göttlicher und menschlicher Freyheit und Persönlichkeit, eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn müsse, der Theismus, als moralische Religionslehre, in allen seinen Fundamentalartikeln dem Glauben entrissen und der Wissenschaft vindicirt, und dergestalt die große und nothwendige Aufgabe einer durch Wissenschaft und Dialektik versuchten Begründung und Aufweisung des Zusammenhanges zwischen dem Begriffe der Freyheit und dem Ganzen der Weltansicht gelöst werden soll. Ein solches System, worin allein die Vernunft sich selbst wirklich erkenne, weil es alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichen Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen zu können verheißt, soll dennoch auch Pantheismus aus dem schon angeführten Grunde genannt werden dürfen.

Doch werden wir ohne Zweifel auch das von dem neuern absoluten Identitätslehrer früher schon aufgestellte System, durch welches derselbe seiner eigenen Behauptung zufolge, wie schon erwähnt, Spinoza'n dem Inhalte und der Sache nach am meisten sich anzunähern gesucht, unter die Kategorie der pantheistischen Systeme aufnehmen müssen. Aber der Spinozismus läßt ja, wie bekannt, keinen innern realen Unterschied zwischen

dem Guten und dem Bösen gelten; für ihn giebt es, mit Herbart zu reden, weder ein Gutes in der Höhe noch ein Böses in der Tiefe, da er im Letzteren nichts weiter, als nur einen geringern Grad von Perfection erblickt, der aber auch bloß für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint, an sich aber wirklich keiner ist. Auch ist der Gott des Spinoza ein unpersönliches Wesen; und so geht demnach der Spinozismus mit Läugnung göttlicher und menschlicher Freyheit unvermeidlich in Fatalismus aus. — Wie mögen nun — darf man wohl fragen — zwei Systeme ihrer so widerstreitenden Elemente ohngeachtet, in dem Einen Grundbegriffe des Pantheismus sich vereinigen lassen? Wenn beide erst in und durch ihre Vereinigung das Ganze Eines vollendeten Pantheismus bilden, wie mag diese Verbindung zu Einem in sich vollendeten pantheistischen Systeme vermittelst irgend einer Methode der Wissenschaft und Dialektik bewirkt werden können? — Soll ein jedes System im Allgemeinen Pantheismus genannt werden dürfen, welches in Beziehung auf das Absolute schlechthin betrachtet, alle Gegensätze aufhebt: wie vieldeutig muß dieser allgemeinste Grundbegriff seyn, so bald es auf eine näher treffende und bestimmtere Erklärung desselben ankommt, um ihn diesem oder jenem besondern pantheistischen Systeme anpassen zu können. Wirklich zeigt sich auch eine so große und auffallende Verschiedenheit in den mancherley Bestimmungen desselben, unter andern noch neuerlichst erst von dem ungenannten Verf. des Buchs: die Allgegenwart Gottes — mit dem theistischen Begriffe der göttlichen Allgegenwart identifizirten und der, von Jesu und den Aposteln verkündigten, wahren Lehre von Gott untergeschobenen Begriffs, als des Begriffs von einem übersinnlichen, rationalen, esoterischen Pantheismus, im Gegensatze mit dem rohen, materialen, daß wir wohl dem Urtheile eines neuern philosophischen Schriftstellers beipflichten mögten, welcher behauptet: „man spreche jetzt über den Pantheismus oft so verworren, daß man bald nicht mehr

„wissen werde, was man mit diesem Worte sagen „wolle.“

Wer sich aber nicht mit der Nennung eines bloßen, vielleicht nur in die philosophische Secten- und Ketzerhistorie eingeführten und aus gehässigen Absichten hier gebrauchten Namens begnügen will, indem er sich für befugt hält, über dieses oder jenes System den Ausspruch zu thun, es sey Pantheismus: der sollte freilich wohl wissen, was man mit dem Worte sagen, und welchen Begriff man damit bezeichnen wolle. — Was will man denn also mit diesem Worte sagen? — Halten wir uns zunächst an den bloßen Wortverstand: so würde die zu gebende Namenerklärung natürlicherweise keine andere seyn können, als die: der Pantheismus sey, dasjenige System, nach welchem Gott Alles, oder das All ist. Diese Nominalerklärung scheint mit der oben erwähnten, von Schelling für zulässig anerkannten Erklärung des Pantheismus, als eines Systems, in welchem in Bezug auf das Absolute, schlechthin betrachtet, alle Gegensätze verschwinden, vollkommen zusammen zu treffen. Nach diesen Erklärungen scheint der mit dem Namen zu verknüpfende Begriff verständlich genug und auch gar nicht zweifelhaft oder schwankend und unbestimmt zu seyn.

Fassen wir aber den so bestimmten Begriff näher und schärfer ins Auge: so müssen wir bald genug die Vieldeutigkeit inne werden, die in ihm liegt. Gott ist Alles, oder Er ist das All, kann nämlich heißen: Gott ist zu denken als das Wesen, in welchem das All der Realitäten ohne alle Schranken zur absoluten und unzertrennlichen Einheit vereinigt ist; und Er ist zugleich zu denken, als das Urwesen, das als solches aus sich und von sich, durch sich und für sich selbst da ist; zu denken endlich als das Wesen aller Wesen, welches von dieser Seite betrachtet, als der Urgrund alles von ihm abzuleitenden Seyns und Wesens anzuerkennen ist, ohne welchen mithin nichts seyn, ja nicht einmal gedacht werden

ben, und welcher Sinn als übereinstimmend mit dem Geiste, und der Absicht und Tendenz ihrer Speculation zu verknüpfen seyn möge — was wir hier einstweilen noch müssen dahingestellt seyn lassen —: dies leidet doch zum wenigsten keinen Zweifel, daß auf Spinoza und mit ihm zugleich auch auf eine nicht unbedeutende Zahl alter und neuer speculativer Denker die Benennung eines Pantheisten mit allem Recht anzuwenden sey. Daß man Spinoza'n ganz passend einen Pantheisten nenne, in dieser Ueberzeugung werden wir uns durch die einzelne verneinende Stimme eines neuern, gar nicht als zuverlässig befundenen Auslegers des Spinozismus, wohl nicht irre machen lassen; um so weniger, da nach dem Urtheile Aller, die eine vertraute Bekanntschaft mit dem Lehrgebäude des tiefsinnigen speculativen Denkers gemacht haben, und sich eine klare und richtige Einsicht in den wahren Sinn und Geist dieses Systems zutrauen dürfen, denselben sogar als classisch für die Lehre des Pantheismus angenommen, und darum auch geglaubt haben, diese Lehre überhaupt dem Inhalte und der Sache nach, durch den Namen Spinozismus auf eine verständliche und unzweideutige Weise bezeichnen zu dürfen. —

Wie? Spinoza kein Pantheist? — Er, welcher selbst in den Augen Mendelssohns immer noch Pantheist war und blieb, auch nachdem dieser humane Philosoph die Grundlehren des Spinozismus so weit zu läutern und zu verfeinern versucht hatte, daß es das Ansehen gewann, als ob dieses System in dieser Gestalt nunmehr als unschädlich und verträglich mit Religion und Sittlichkeit, in so weit sie praktisch sind, erscheinen, und dergestalt auch sein Freund Lessing, als Anhänger und Bekenner eines so geläuterten Pantheismus, von Seiten seiner sittlichen und religiösen Denkungsart gerechtfertigt werden konnte.

Aber warum sollte auch — können wir darum wohl fragen — der für die Lehre des Pantheismus als classisch angenommene Spinoza aus der Zahl der Pantheisten müssen ausgeschlossen werden?

In den, unter dem Titel Gott von Herder herausgegebenen Gesprächen über Spinoza's System, legt der Verfasser dem Philolaus, der einen Person des Gesprächs, das Geständniß in den Mund, womit derselbe, nunmehr eines Bessern belehrt, seine vorgefaßte nachtheilige Meinung von Spinoza's speculativer Denkart und Weltansicht in den Worten widerruft: Er sehe jetzt deutlich ein, daß man unserm Philosophen den Pantheismus eben so unrecht Schuld gegeben habe, als den Atheismus. Diese ungerechte Beschuldigung soll nämlich auf dem Irrthum beruhen, den man ihm am wenigsten hätte aufbürden sollen, als habe Er das Wesen Gottes und der Welt verwirret, da er im Gegentheil beydes immer so scharf und bestimmt unterscheiden wolle, und gewiß auch keiner mehr als Er, den Begriff der naturirenden und naturirten Natur wirklich unterschieden habe. — Wir müssen diese Rechtfertigung, wodurch Spinoza hier von dem Vorwurfe einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer frey gesprochen wird, freylich wohl gelten lassen; denn wir können und wollen wahrlich nicht mit Bayle'n und so manchen Andern, die ihm nachgesprochen, die rohe und verkehrte Ansicht für die richtige halten, wonach bei Spinoza zufolge seiner Vorstellungsart von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, sogar das einzelne Ding — Gott gleich seyn müsse.

Wider diese, dem Spinoza zugeschriebene Behauptung, woraus besonders Bayle so viele harte und anstößige, sogar zum Theil abgeschmackte und abentheuerliche Folgerungen gezogen, hat mit besonderem Nachdrucke und Eifer auch noch neuerlichst erst Schelling, des stillen und redlichen, besonnenen Denkers sich angenommen. Wo ist, fragt dieser Apologet zu Berichtigung der Ansicht, welche auch Reinhold in Betreff des gerügten Punctes vom Spinozismus sich gebildet — wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden, als der, durch

welchen Spinoza die Dinge toto genere als verschieden von Gott setzt, indem Er Gott für das allein selbstständige und ursprüngliche Wesen und Seyn erklärt, zu welchem, als dem Urgrunde aller Dinge, alles andre, nur wie Folge zum Grunde sich verhalten könne. Unwidersprechlich seyen dadurch die Dinge absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach Ihm, der seiner Natur nach ewig sey, und nur mit Ihm und als Folge seines Daseyns, d. h. abgeleiteter Weise, existiren können. Da nun durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete, in das seiner Natur nach Ursprüngliche übergehen kann: so können darum auch weder alle einzelne Dinge zusammen Gott ausmachen, noch weit weniger aber kann sogar das einzelne Ding Gott gleich gesetzt werden. Und darum könne man denn auch dem Spinoza das Begriffenseyn der Dinge in Gott nicht als behauptete Gleichheit oder Einerleyheit beyder auslegen.

Dieses, wie schon gesagt — nun auch zugestanden, wie wir es denn überhaupt wohl für die richtigere Auslegungsart halten müssen: — folgt daraus etwa schon, daß wir Spinoza aus der Zahl der Pantheisten ausschließen müßten? Dann freilich wohl könnte der Spinozismus nicht für einen Pantheismus gelten, wenn wir den allgemeinen und wesentlichen Charakter des letztern in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer, oder einem Gleichsetzen beyder finden wollten. Aber wie manche andre Systeme müßten wir dann auch, mit dem Spinozismus zugleich, aus der Reihe pantheistischer Systeme, wo ihnen ein fast allgemeines Urtheil ihre Stelle angewiesen, heraustreten lassen. Mag immerhin dieser rohe und beschränkte Begriff auf gewisse Formen passen, welche diese Lehre angenommen: für anwendbar auf alle Systeme des Pantheismus können wir doch diesen Begriff nicht gelten lassen, wenn wir uns anders nicht in die Alternative setzen wollen, entweder den Spinozismus und mit ihm zugleich so manche andre ihm ähnliche Systeme für

keinen Pantheismus erklären, oder dem Spinoza ohne Bedenken die Vorstellungsart einer völligen Identification Gottes mit den Dingen unterschieben zu müssen, wonach die Aufgabe seiner Speculation im Aufweisen einer unbedingten Einheit, als Gleichheit oder Einerleyheit des Unendlichen und des Endlichen bestanden hätte. —

Bei dieser Unsicherheit und Unbestimmtheit, dieser Beschränktheit und Verworrenheit in den gemeinhin angenommenen Begriffen von Pantheismus, sehen wir uns demnach unvermeidlich wieder zu der oben bereits aufgeworfenen Frage zurückgetrieben: Was man doch eigentlich mit dem Worte sagen wolle, und welches der Begriff sey, durch welchen allein der allgemeine und wesentliche Charakter alles Pantheismus überhaupt auf eine unverkennbare Weise getroffen werde. — Soll einer mehrmals schon erwähnten Erklärung zufolge, ein jedes System Pantheismus heißen dürfen, in welchem in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet, alle Gegensätze verschwinden, mithin auch der Urgegensatz des Unbedingten und des Bedingten, oder des Unendlichen und des Endlichen, so jedoch, daß unter dieser Aufhebung aller Gegensätze weder eine gänzliche Vernichtung der endlichen Existenz, noch eine völlige Identification Gottes mit den Dingen verstanden werden dürfe; — welchen bestimmten Sinn müssen wir da wohl in den pantheistischen Grundbegriff hineinlegen, um damit auf eine durchaus genügende und überall treffende Weise den eigentlichen Charakter aller pantheistischen Lehre überhaupt bezeichnen zu können? — Das räthselhafte Wort scheint auf eine deutliche und bestimmte, alle weitere Verwirrung verhütende Weise gedeutet zu werden durch die Erklärung: der Pantheismus sey diejenige Lehre, welche das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Immanenz oder des Begriffenseyns der Dinge in Gott vorstellt. —

Diese Erklärung scheint allerdings den eigentlichen und allgemeinen Charakter des Pantheismus, welcher

eben so wenig eine bloße Gotteslehre, als eine bloße Weltlehre seyn will, als ob man sich seinen Grundlehren zufolge Gott ohne eine Welt, oder die Welt ohne einen Gott denken solle, auf eine bestimmte Weise zu treffen. Darum ohne Zweifel führt die Lehre des Pantheismus auch gemeinhin den Namen eines Systems der Inhärenz, weil die Vorstellungsart von Gott, als einer, nicht vorübergehenden, sondern immanenten Ursache der Welt, in allem Pantheismus überhaupt, und sonach auch insbesondre im Spinozismus, anzutreffen ist, der nicht bloß in Aufweisung der Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche nach dem Verhältnisse der Dependenz, sondern zugleich der Einordnung, d. h. der Vereinigung des Seyns aller endlichen Dinge im Seyn Gottes, seine vollständige Aufgabe setzte. Und doch ist auch diese Erklärung für sich allein genommen, und ohne genauere Bestimmung des Sinnes, in welchem der Begriff der Immanenz zu deuten ist, noch nicht dazu geeignet, uns eine durchaus genügende Einsicht in das Wesen und den eigenthümlichen Charakter desjenigen Systems zu verschaffen, welches damit bezeichnet werden soll. — Der gegebenen Erklärung zufolge würden nämlich — so scheint es wenigstens — alle diejenigen Lehren, in welchen das Verhältniß der Welt der Dinge zu Gott als ein Verhältniß der emanirten Wesen zu dem emanirenden Urwesen vorgestellt wird, und die darum auch den Namen der Emanations-Systeme führen, aus der Klasse der Systeme des Pantheismus, als Systeme der Immanenz, auszuschließen seyn. Gleichwohl pflegen jene mit diesen unter dem gemeinschaftlichen Namen des Pantheismus zusammengefaßt zu werden. Daß dieses selbst von solchen philosophischen Denkern und Schriftstellern geschieht, die als anerkannte Kenner der verschiedenen Systeme alter und neuer Speculation, auch gewiß über das Wesen und den eigentlichen Grundcharakter des Pantheismus ein competentes Urtheil fällen können, das darf uns wohl zu der Voraussetzung berechtigen, daß die gedach-

ten beiden Systeme denn doch in einem Puncte zusammen treffen müssen, der, bei aller ihrer nicht unwesentlichen Verschiedenheit, die wir gar nicht verkennen wollen, für ihre wesentliche Identität in Ansehung ihres Grundcharakters entscheidet, und sie beide zugleich von allen andern Systemen scharf und bestimmt genug unterscheiden läßt, auf welche der diesen Punct hervorziehende pantheistische Grundbegriff nicht anwendbar ist. —

Zwar will ein achtungswerther philosophischer Denker und Schriftsteller (Prof. Ritter in seinem Abrisse der philosophischen Logik), derselbe, von welchem jene Rüge der, in unsern Tagen zumal herrschenden, den Pantheismus betreffenden Sprachverwirrung herrührt, den hauptsächlichsten Grund von dieser Verwirrung in der Vermischung der beiden Systeme der Immanenz und der Emanation, die doch in wissenschaftlicher Rücksicht wesentlich verschieden seyen, und in der Zusammenfassung beider unter dem Namen des Pantheismus, gefunden haben. Aber diese Verwirrung, dünkt uns, muß sich doch wohl vermeiden lassen, wenn wir nur einerseits den Punct genau zu treffen wissen, worin beide Vorstellungsarten sich vereinigen, und welcher demnach als das gemeinschaftliche Princip anzusehen ist, worauf beide sich gründen, ohne doch von der andern Seite darüber den nicht unwesentlichen Differenzpunct zu übersehen, in welchem sie beide auseinander gehen, und ein jedes dieser Systeme seine eigene Weltansicht sich bildet. Es dürfte sich hiernach jene Zusammenfassung wohl als gegründet rechtfertigen lassen, zumal wenn wir, um der gerügten Verwirrung leichter noch und sicherer zu entgehen, den nicht aus der Acht zu lassenden Unterschied zwischen beiden Vorstellungsarten durch Unterscheidung einer doppelten, weitern und engern Bedeutung desselben pantheistischen Grundbegriffs berücksichtigen können, wonach denn die beiden verschiedenen Vorstellungsarten der Emanation und der Immanenz nur als zwei besondere Formen, zu welchen dasselbe System sich gestalten kann, bezeichnet würden.

Und wohl giebt es ja überhaupt der Formen gar mancherley, welche die Eine und dieselbe Lehre anzunehmen vermag, die bei aller dieser Verschiedenheit in den Formen, dem Wesen und dem Princip nach doch immer dieselbe ist und bleibt, und durch ihr Princip mit allen denjenigen Systemen in einem directen und unvertilgbaren Gegensatze steht, welche uns auf die Frage nach der Abkunft der Welt der Dinge, und nach dem Verhältnisse der endlichen Existenz zu Gott eine Antwort geben, die ganz anders lautet, als die Auskunft, die uns der Pantheismus, er zeige sich nun in der Form eines Systems der Emanation oder der Immanenz, darüber ertheilt. Denn es giebt ja auch wohl eine Vernunftlehre von Gott und der Welt, die in Aufweisung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen oder zu Gott, von beiden Vorstellungsarten der Immanenz und der Emanation gleich weit sich entfernt hält, und lieber auf alle wissenschaftliche Erklärung und Einsicht Verzicht leisten will, als daß sie zur Lösung des großen Räthsels in eine dieser Vorstellungsarten und Ansichten sich verlieren sollte. —

Alles bisher Gesagte nun genau, mit Unbefangenheit, und von allen Seiten erwogen, dürfte es einer Anforderung zufolge, welche der verewigte Jacobi vor Jahren bereits (in der Vorerinnerung zu seiner geistvollen und getreuen Darstellung des Bruno'schen Pantheismus) an die Speculation ergehen ließ, auch für das speculative Bedürfniß und Interesse unsrer neuesten Zeit für nützlich und nöthig zu erachten seyn: „„die Lehre, welche „„man Pantheismus nennt, in allen denen verschiedenen „„Gestalten, welche sie anzunehmen so geschickt ist, ken„„nen zu lernen, um sie überall wieder zu erkennen, „„und hiernach auch ihr Verhältniß zu andern Syste„„men so deutlich und vollständig, wie möglich, einzu„„sehen, und genau den Punct zu wissen, worauf es „„ankommt.““ In der erwähnten Vorerinnerung hatte derselbe philosophische Denker und Schriftsteller, welcher auch Spinoza'n in die Tiefen seiner Speculation gefolgt

war und den Geist seines Systems so richtig und bündig aufgefaßt und mit Klarheit und Bestimmtheit uns dargelegt hat, über die Absicht sich erklärt, die ihn bewogen, auch von dem schönen und reinen Umrisse, den Bruno vom Pantheismus gezogen, eine klare und gedrängte (aus Bruno's Werke: della causa, principio et Uno genommene) Ansicht uns mitzutheilen. Er wolle, wie Er sich ausdrückt, durch Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza gleichsam die ganze Summa der Philosophie des ἓν καὶ πᾶν uns vorlegen. Mit Ausschließung der vielen und verschiedenen, zu pantheistischen Weltansichten führenden Speculationen der alten Philosophie, konnte allerdings bis auf die Zeit, in welcher Jacobi dieses niederschrieb, diese ganze Summa als enthalten in den Original-Systemen der beiden vornehmsten Häupter und Repräsentanten des neuern Pantheismus gefunden werden. Ist nun aber — worauf wir oben bereits hingedeutet haben — die genannte Summa, in der Folge der Zeit, seit der für die Geschichte der Philosophie so denkwürdigen und einflußreichen Epoche des neuern Idealismus um ein Bedeutendes noch vermehrt worden: so muß es unstreitig aus diesem Grunde um so mehr noch für ungemein nützlich und nöthig zu achten seyn, dieselbe Lehre auch in ihren modernsten Formen, die sie unter dem Einflusse des Idealismus unsrer Tage anzunehmen so geschickt sich bewiesen, kennen zu lernen, um sie auch hier, wie sonst überall, wieder zu erkennen, und den Punct immer wieder auffinden und aufweisen zu können, der für die Anerkennung ihres Charakters, als pantheistischer Lehre, dem Grundgedanken und Princip nach, entscheidend ist. Und hiernach werden wir denn — wie Jacobi sehr treffend bemerkt — auch das Verhältniß, worin die Lehre des Pantheismus zu andern Systemen steht, so deutlich und vollständig, wie möglich, einzusehen vermögen. Denn wohl kann bei der so großen Verschiedenheit der Formen, welche dieselbe Lehre anzunehmen fähig ist, und auch wirklich angenommen hat, ihr Verhältniß zu gewissen andern Systemen nicht

immer dasselbe seyn und bleiben; es muß sich vielmehr nach der besondern Gestalt richten, in welcher diese Lehre, zumal in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung, erscheint. Die Schilderung, welche Kraus in der mehrgedachten Abhandlung von Herder's Pantheismus entwirft, trifft genau den allgemeinen Charakter des Pantheismus überhaupt, den wir in Wahrheit — um uns hier der eigenen Worte des strengen, aber unbefangenen und hellsehenden Kritikers zu bedienen — „„mit dem leibhaften Pro„„teus vergleichen können, der Wunder von Geheim„„nissen in seinem Innern verschließen soll, aber aus „„seinem spiegelnden und schwankenden Ele„„mente nicht hervorzuholen ist; und auch, wenn er ein„„mal sich im Schlummer überraschen läßt, so bald man „„ihn greifen und zur Sprache bringen will, durch un„„endliche Verwandlungen alle Fassung zu ver„„eiteln und unsre Forschbegierde zu äffen weiß.““ So weiß er denn auch insbesondre, aber wegen seiner Proteus-Natur uns in die Irre zu führen, und völlig im Unklaren und Ungewissen darüber zu lassen: welche Stellung er zu andern Systemen einnehme; mit welchen er zu einem friedlichen und freundschaftlichen Bünde sich vereinige, mit welchen andern dagegen in Opposition trete. Fordern wir den Pantheismus zuerst darüber zur Rechenschaft: ob er Atheismus sey: so werden wir freilich auf diese Frage von einem jeden seiner Anhänger und Sachwalter einmüthig ein entschiedenes, kategorisches Nein! zur Antwort erhalten, mit der Bedeutung: daß das System ja schon durch die bloße Nennung seines Namens einen jeden Vorwurf der Ohngötterey von sich ablehnen könne. Darum konnte und sollte das hartklingende Verdammungsurtheil, welches einst Jacobi selbst über den Spinozismus aussprach, daß er Atheismus sey, auch gewiß nicht in einem Sinn gedeutet werden, welcher den redlichen Denker, der Gott zum A und O seines Systems machte, der Lüge und des Betrugs würde beschuldiget haben. —

Also kein Atheismus ist der Pantheismus, auch nicht

der Spinozismus. — Aber dem Atheismus werden zwei Systeme der rationalen Gotteslehre entgegengesetzt, die sich durch ihren angenommenen Grundbegriff von Gott unterscheiden, und nach einem, freilich nur willkührlich eingeführten, jedoch eine wesentliche Verschiedenheit in dem gedachten Grundbegriffe beachtenden, Sprachgebrauche, mit den Namen des Deismus, in welchem Gott unbestimmt bloß als Welturſache, und des Theismus, in welchem derselbe als Welturheber durch Verstand und Freyheit, also als oberſte Intelligenz, gedacht wird, bezeichnet werden. Es frägt sich demnach: in welchem Verhältnisse steht nun wohl der Pantheismus zu dem einen oder dem andern der gedachten Systeme; — ist sein Begriff von Gott bloß deiſtiſch, oder steht er auch mit dem Begriffe des Theismus im Einklange? Nehmen wir mit mehreren Systemen, durch welche der Pantheismus eine wissenschaftliche Ausbildung erhalten, in dieser Absicht eine Musterung vor: so werden wir wohl vergebens einen solchen Begriff in ihnen suchen, wie wir ihn von jeder Lehre des Theismus fordern und erwarten können. So ist namentlich der Spinoziſche Begriff von Gott offenbar nicht der theiſtiſche; denn für Spinoza ist Gott nothwendig ein unperſönliches Wesen, weil nach seinen Grundsätzen Verſtand und Wille, ein unendlicher nicht minder als ein endlicher, nicht zur natura naturans, sondern lediglich zur natura naturata gehören. Daraus ergiebt sich demnach von selbst, daß die oberste Ursache aller Dinge keine Intelligenz seyn, und mithin auch kein perſönliches Daſeyn, dieses Princip aller Intelligenz, haben könne. Diesem spinoziſchen Begriff von Gott, als einem unperſönlichen Wesen, hat sich freilich in unsern Tagen manches neuere System eines, durch den Idealismus unsrer neueſten Philoſophie, modifizirten und geläuterten Pantheismus entgegengesetzt, und insbesondere hat das schon erwähnte System, dieses jüngste Product der Schelling'schen idealiſtiſch realiſtiſchen Speculation, durch das aufgewieſene Band

Gottes mit der Natur die Personalität in demselben zu begründen versucht. Ob aber auch die auf diese Art und auf diesem Wege versuchte Begründung und Begreiflichmachung der Personalität des höchsten Wesens, dem Geiste und Charakter des wahren moralischen Theismus zusagen könne; ja ob überall ein consequenter, seinem Princip und seiner Natur treu bleibender Pantheismus mit den Grundlehren des ächten Theismus, als einer moralischen Religionslehre, sich vertragen könne, oder nicht vielmehr ein, dem Theismus feindseliges Element in sich enthalte, das sich durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde mit demselben vereinigen läßt: — das ist eine Frage, zu deren Entscheidung eine nähere Bekanntschaft mit dem Geiste und eigenthümlichen Character des Phantheismus überhaupt und seiner verschiedenen Formen insbesondre, uns wohl hinreichende Data wird darbieten können. Diese Bekanntschaft wird uns sicherlich auch über die Frage nicht zweifelhaft lassen: in welchem Verhältnisse der Pantheismus zum Fatalismus stehe. Daß der Spinozismus wenigstens ein strenger Fatalismus sey, daran läßt sich wohl um so weniger zweifeln, je bestimmter und unzweideutiger sich Spinoza über die Lehre von der menschlichen Freyheit, und über das sittlich gut oder böse Handeln, als über einen bloßen Wahn erklärt hat. Nach Schelling's Urtheil soll jedoch Spinoza aus einem ganz andern, von seinem Pantheismus ganz unabhängigen Grunde Fatalist geworden seyn, da seine Argumente auf keine Weise pantheistisch seyen; wie denn überhaupt der Pantheismus, wenigstens die formelle Freyheit, nicht unmöglich mache, und der fatalistische Sinn, der sich freilich mit dem Pantheismus, als einer Lehre der Immanenz der Dinge in Gott, verbinden lasse, denn doch nicht nothwendig und wesentlich damit verbunden sey. — Die folgenden Untersuchungen mögen es ausweisen: ob irgend ein Pantheismus, wofern er nicht aus Inconsequenz seinen wesentlichen Charakter verläugnen will, dem Fatalismus ausweichen könne, oder nicht vielmehr,

von dem Grundprincip, woraus seine Weltansicht sich entwickelt, geleitet, unvermeidlich darauf hinführen müsse.

Richten wir nun ferner noch unsre Nachforschung auf das Verhältniß, worin der Pantheismus zu verschiedenen andern, durch besondre, ihrem Charakter angemessene Benennungen bezeichneten Systemen, worin derselbe insbesondere zu den Systemen des Materialismus und des Intellectualismus, des Realismus und des Idealismus, und des Dualismus steht: so wird er auch hier wieder als der leibhafte Proteus sich uns zeigen, welcher durch unendliche Verwandlungen unsre Forschbegierde zu äffen weiß. Denn bald werden wir ihn in der Gestalt des Materialismus, bald wieder in der des Intellectualismus erblicken, dort wird er den Charakter des Realismus, hier den des Idealismus annehmen; oder er wird endlich auch alle diese Gestalten wieder ablegen, und in das Gewand des Dualismus sich kleiden. Wollen wir ihn nun in einer dieser besondern Gestalten, die er anzunehmen so geschickt ist, ergreifen und festhalten: so wird er uns sogleich eine oder die andere Seite zuwenden, von welcher wir ihn in einer ganz andern Gestalt wieder sehen. Meynen wir z. B. das Wesen und den eigenthümlichen Charakter des Pantheismus schon hinlänglich erkannt und begriffen zu haben durch diejenigen Systeme, in welchen derselbe als sogenannter grober physischer Pantheismus ganz und gar mit dem Materialismus sich verbunden und gleichsam verschmolzen hat: so werden wir unsern Irrthum bald genug inne werden müssen, wenn wir ihn nun auch in gewissen andern Systemen, namentlich nicht nur in alter griechischer Philosophie, schon in den frühen Speculationen der ältern Eleaten, desgleichen im Neu-Platonismus, sondern auch in unsern Tagen wiederum in der verklärten Gestalt eines, dem Materialismus feindselig entgegenstehenden Intellectualsystems auftreten sehen. Wenn er dort unter der groben sinnlichen Hülle in seiner Verschwisterung mit dem Materialismus durch Materialisirung des Intellectuellen

welchen Spinoza die Dinge toto genere als verschieden von Gott setzt, indem Er Gott für das allein selbstständige und ursprüngliche Wesen und Seyn erklärt, zu welchem, als dem Urgrunde aller Dinge, alles andre, nur wie Folge zum Grunde sich verhalten könne. Unwidersprechlich seyen dadurch die Dinge absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach Ihm, der seiner Natur nach ewig sey, und nur mit Ihm und als Folge seines Daseyns, d. h. abgeleiteter Weise, existiren können. Da nun durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete, in das seiner Natur nach Ursprüngliche übergehen kann: so können darum auch weder alle einzelne Dinge zusammen Gott ausmachen, noch weit weniger aber kann sogar das einzelne Ding Gott gleich gesetzt werden. Und darum könne man denn auch dem Spinoza das Begriffenseyn der Dinge in Gott nicht als behauptete Gleichheit oder Einerleyheit beyder auslegen.

Dieses, wie schon gesagt — nun auch zugestanden, wie wir es denn überhaupt wohl für die richtigere Auslegungsart halten müssen: — folgt daraus etwa schon, daß wir Spinoza aus der Zahl der Pantheisten ausschließen müßten? Dann freilich wohl könnte der Spinozismus nicht für einen Pantheismus gelten, wenn wir den allgemeinen und wesentlichen Charakter des letztern in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer, oder einem Gleichsetzen beyder finden wollten. Aber wie manche andre Systeme müßten wir dann auch, mit dem Spinozismus zugleich, aus der Reihe pantheistischer Systeme, wo ihnen ein fast allgemeines Urtheil ihre Stelle angewiesen, heraustreten lassen. Mag immerhin dieser rohe und beschränkte Begriff auf gewisse Formen passen, welche diese Lehre angenommen: für anwendbar auf alle Systeme des Pantheismus können wir doch diesen Begriff nicht gelten lassen, wenn wir uns anders nicht in die Alternative setzen wollen, entweder den Spinozismus und mit ihm zugleich so manche andre ihm ähnliche Systeme für

keinen Pantheismus erklären, oder dem Spinoza ohne Bedenken die Vorstellungsart einer völligen Identification Gottes mit den Dingen unterschieben zu müssen, wonach die Aufgabe seiner Speculation im Aufweisen einer unbedingten Einheit, als Gleichheit oder Einerleyheit des Unendlichen und des Endlichen bestanden hätte. —

Bei dieser Unsicherheit und Unbestimmtheit, dieser Beschränktheit und Verworrenheit in den gemeinhin angenommenen Begriffen von Pantheismus, sehen wir uns demnach unvermeidlich wieder zu der oben bereits aufgeworfenen Frage zurückgetrieben: Was man doch eigentlich mit dem Worte sagen wolle, und welches der Begriff sey, durch welchen allein der allgemeine und wesentliche Charakter alles Pantheismus überhaupt auf eine unverkennbare Weise getroffen werde. — Soll einer mehrmals schon erwähnten Erklärung zufolge, ein jedes System Pantheismus heißen dürfen, in welchem in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet, alle Gegensätze verschwinden, mithin auch der Urgegensatz des Unbedingten und des Bedingten, oder des Unendlichen und des Endlichen, so jedoch, daß unter dieser Aufhebung aller Gegensätze weder eine gänzliche Vernichtung der endlichen Existenz, noch eine völlige Identification Gottes mit den Dingen verstanden werden dürfe; — welchen bestimmten Sinn müssen wir da wohl in den pantheistischen Grundbegriff hineinlegen, um damit auf eine durchaus genügende und überall treffende Weise den eigentlichen Charakter aller pantheistischen Lehre überhaupt bezeichnen zu können? — Das räthselhafte Wort scheint auf eine deutliche und bestimmte, alle weitere Verwirrung verhütende Weise gedeutet zu werden durch die Erklärung: der Pantheismus sey diejenige Lehre, welche das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Immanenz oder des Begriffenseyns der Dinge in Gott vorstellt. —

Diese Erklärung scheint allerdings den eigentlichen und allgemeinen Charakter des Pantheismus, welcher

eben so wenig eine bloße Gotteslehre, als eine bloße Weltlehre seyn will, als ob man sich seinen Grundlehren zufolge Gott ohne eine Welt, oder die Welt ohne einen Gott denken solle, auf eine bestimmte Weise zu treffen. Darum ohne Zweifel führt die Lehre des Pantheismus auch gemeinhin den Namen eines Systems der Inhärenz, weil die Vorstellungsart von Gott, als einer, nicht vorübergehenden, sondern immanenten Ursache der Welt, in allem Pantheismus überhaupt, und sonach auch insbesondre im Spinozismus, anzutreffen ist, der nicht bloß in Aufweisung der Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche nach dem Verhältnisse der Dependenz, sondern zugleich der Einordnung, d. h. der Vereinigung des Seyns aller endlichen Dinge im Seyn Gottes, seine vollständige Aufgabe setzte. Und doch ist auch diese Erklärung für sich allein genommen, und ohne genauere Bestimmung des Sinnes, in welchem der Begriff der Immanenz zu deuten ist, noch nicht dazu geeignet, uns eine durchaus genügende Einsicht in das Wesen und den eigenthümlichen Charakter desjenigen Systems zu verschaffen, welches damit bezeichnet werden soll. — Der gegebenen Erklärung zufolge würden nämlich — so scheint es wenigstens — alle diejenigen Lehren, in welchen das Verhältniß der Welt der Dinge zu Gott als ein Verhältniß der emanirten Wesen zu dem emanirenden Urwesen vorgestellt wird, und die darum auch den Namen der Emanations-Systeme führen, aus der Klasse der Systeme des Pantheismus, als Systeme der Immanenz, auszuschließen seyn. Gleichwohl pflegen jene mit diesen unter dem gemeinschaftlichen Namen des Pantheismus zusammengefaßt zu werden. Daß dieses selbst von solchen philosophischen Denkern und Schriftstellern geschieht, die als anerkannte Kenner der verschiedenen Systeme alter und neuer Speculation, auch gewiß über das Wesen und den eigentlichen Grundcharakter des Pantheismus ein kompetentes Urtheil fällen können, das darf uns wohl zu der Voraussetzung berechtigen, daß die gedach-

ten beiden Systeme denn doch in einem Puncte zusammen treffen müssen, der, bei aller ihrer nicht unwesentlichen Verschiedenheit, die wir gar nicht verkennen wollen, für ihre wesentliche Identität in Ansehung ihres Grundcharakters entscheidet, und sie beide zugleich von allen andern Systemen scharf und bestimmt genug unterscheiden läßt, auf welche der diesen Punct hervorziehende pantheistische Grundbegriff nicht anwendbar ist. —

Zwar will ein achtungswerther philosophischer Denker und Schriftsteller (Prof. Ritter in seinem Abrisse der philosophischen Logik), derselbe, von welchem jene Rüge der, in unsern Tagen zumal herrschenden, den Pantheismus betreffenden Sprachverwirrung herrührt, den hauptsächlichsten Grund von dieser Verwirrung in der Vermischung der beiden Systeme der Immanenz und der Emanation, die doch in wissenschaftlicher Rücksicht wesentlich verschieden seyen, und in der Zusammenfassung beider unter dem Namen des Pantheismus, gefunden haben. Aber diese Verwirrung, dünkt uns, muß sich doch wohl vermeiden lassen, wenn wir nur einerseits den Punct genau zu treffen wissen, worin beide Vorstellungsarten sich vereinigen, und welcher demnach als das gemeinschaftliche Princip anzusehen ist, worauf beide sich gründen, ohne doch von der andern Seite darüber den nicht unwesentlichen Differenzpunct zu übersehen, in welchem sie beide auseinander gehen, und ein jedes dieser Systeme seine eigene Weltansicht sich bildet. Es dürfte sich hiernach jene Zusammenfassung wohl als gegründet rechtfertigen lassen, zumal wenn wir, um der gerügten Verwirrung leichter noch und sicherer zu entgehen, den nicht aus der Acht zu lassenden Unterschied zwischen beiden Vorstellungsarten durch Unterscheidung einer doppelten, weitern und engern Bedeutung desselben pantheistischen Grundbegriffs berücksichtigen können, wonach denn die beiden verschiedenen Vorstellungsarten der Emanation und der Immanenz nur als zwei besondere Formen, zu welchen dasselbe System sich gestalten kann, bezeichnet würden.

Und wohl giebt es ja überhaupt der Formen gar mancherley, welche die Eine und dieselbe Lehre anzunehmen vermag, die bei aller dieser Verschiedenheit in den Formen, dem Wesen und dem Princip nach doch immer dieselbe ist und bleibt, und durch ihr Princip mit allen denjenigen Systemen in einem directen und unvertilgbaren Gegensatze steht, welche uns auf die Frage nach der Abkunft der Welt der Dinge, und nach dem Verhältnisse der endlichen Existenz zu Gott eine Antwort geben, die ganz anders lautet, als die Auskunft, die uns der Pantheismus, er zeige sich nun in der Form eines Systems der Emanation oder der Immanenz, darüber ertheilt. Denn es giebt ja auch wohl eine Vernunftlehre von Gott und der Welt, die in Aufweisung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen oder zu Gott, von beiden Vorstellungsarten der Immanenz und der Emanation gleich weit sich entfernt hält, und lieber auf alle wissenschaftliche Erklärung und Einsicht Verzicht leisten will, als daß sie zur Lösung des großen Räthsels in eine dieser Vorstellungsarten und Ansichten sich verlieren sollte. —

Alles bisher Gesagte nun genau, mit Unbefangenheit, und von allen Seiten erwogen, dürfte es einer Anforderung zufolge, welche der verewigte Jacobi vor Jahren bereits (in der Vorerinnerung zu seiner geistvollen und getreuen Darstellung des Bruno'schen Pantheismus) an die Speculation ergehen ließ, auch für das speculative Bedürfniß und Interesse unsrer neuesten Zeit für nützlich und nöthig zu erachten seyn: „„die Lehre, welche „„man Pantheismus nennt, in allen denen verschiedenen „„Gestalten, welche sie anzunehmen so geschickt ist, kennen zu lernen, um sie überall wieder zu erkennen, „„und hiernach auch ihr Verhältniß zu andern Systemen so deutlich und vollständig, wie möglich, einzusehen, und genau den Punct zu wissen, worauf es „„ankommt.““ In der erwähnten Vorerinnerung hatte derselbe philosophische Denker und Schriftsteller, welcher auch Spinoza'n in die Tiefen seiner Speculation gefolgt

war und den Geist seines Systems so richtig und bündig aufgefaßt und mit Klarheit und Bestimmtheit uns dargelegt hat, über die Absicht sich erklärt, die ihn bewogen, auch von dem schönen und reinen Umrisse, den Bruno vom Pantheismus gezogen, eine klare und gedrängte (aus Bruno's Werke: della causa, principio et Uno genommene) Ansicht uns mitzutheilen. Er wolle, wie Er sich ausdrückt, durch Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza gleichsam die ganze Summa der Philosophie des ἓν καὶ πᾶν uns vorlegen. Mit Ausschließung der vielen und verschiedenen, zu pantheistischen Weltansichten führenden Speculationen der alten Philosophie, konnte allerdings bis auf die Zeit, in welcher Jacobi dieses niederschrieb, diese ganze Summa als enthalten in den Original-Systemen der beiden vornehmsten Häupter und Repräsentanten des neuern Pantheismus gefunden werden. Ist nun aber — worauf wir oben bereits hingedeutet haben — die genannte Summa in der Folge der Zeit, seit der für die Geschichte der Philosophie so denkwürdigen und einflußreichen Epoche des neuern Idealismus um ein Bedeutendes noch vermehrt worden: so muß es unstreitig aus diesem Grunde um so mehr noch für ungemein nützlich und nöthig zu achten seyn, dieselbe Lehre auch in ihren modernsten Formen, die sie unter dem Einflusse des Idealismus unsrer Tage anzunehmen so geschickt sich bewiesen, kennen zu lernen, um sie auch hier, wie sonst überall, wieder zu erkennen, und den Punct immer wieder auffinden und aufweisen zu können, der für die Anerkennung ihres Charakters, als pantheistischer Lehre, dem Grundgedanken und Princip nach, entscheidend ist. Und hiernach werden wir denn — wie Jacobi sehr treffend bemerkt — auch das Verhältniß, worin die Lehre des Pantheismus zu andern Systemen steht, so deutlich und vollständig, wie möglich, einzusehen vermögen. Denn wohl kann bei der so großen Verschiedenheit der Formen, welche dieselbe Lehre anzunehmen fähig ist, und auch wirklich angenommen hat, ihr Verhältniß zu gewissen andern Systemen nicht

immer dasselbe seyn und bleiben; es muß sich vielmehr nach der besondern Gestalt richten, in welcher diese Lehre, zumal in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung, erscheint. Die Schilderung, welche Kraus in der mehrgedachten Abhandlung von Herder's Pantheismus entwirft, trifft genau den allgemeinen Charakter des Pantheismus überhaupt, den wir in Wahrheit — um uns hier der eigenen Worte des strengen, aber unbefangenen und hellsehenden Kritikers zu bedienen — „„mit dem leibhaften Proteus vergleichen können, der Wunder von Geheimnissen in seinem Innern verschließen soll, aber aus „„seinem spiegelnden und schwankenden Elemente nicht hervorzuholen ist; und auch, wenn er einmal sich im Schlummer überraschen läßt, so bald man „„ihn greifen und zur Sprache bringen will, durch unendliche Verwandlungen alle Fassung zu vereiteln und unsre Forschbegierde zu äffen weiß.““ So weiß er denn auch insbesondre, aber wegen seiner Proteus-Natur uns in die Irre zu führen, und völlig im Unklaren und Ungewissen darüber zu lassen: welche Stellung er zu andern Systemen einnehme; mit welchen er zu einem friedlichen und freundschaftlichen Bünde sich vereinige, mit welchen andern dagegen in Opposition trete. Fordern wir den Pantheismus zuerst darüber zur Rechenschaft: ob er Atheismus sey: so werden wir freilich auf diese Frage von einem jeden seiner Anhänger und Sachwalter einmüthig ein entschiedenes, kategorisches Nein! zur Antwort erhalten, mit der Bedeutung: daß das System ja schon durch die bloße Nennung seines Namens einen jeden Vorwurf der Ohngötterey von sich ablehnen könne. Darum konnte und sollte das hartklingende Verdammungsurtheil, welches einst Jacobi selbst über den Spinozismus aussprach, daß er Atheismus sey, auch gewiß nicht in einem Sinn gedeutet werden, welcher den redlichen Denker, der Gott zum A und O seines Systems machte, der Lüge und des Betrugs würde beschuldiget haben. —

Also kein Atheismus ist der Pantheismus, auch nicht

der Spinozismus. — Aber dem Atheismus werden zwei Systeme der rationalen Gotteslehre entgegengesetzt, die sich durch ihren angenommenen Grundbegriff von Gott unterscheiden, und nach einem, freilich nur willkührlich eingeführten, jedoch eine wesentliche Verschiedenheit in dem gedachten Grundbegriffe beachtenden, Sprachgebrauche, mit den Namen des Deismus, in welchem Gott unbestimmt bloß als Welturſache, und des Theismus, in welchem derselbe als Welturheber durch Verstand und Freyheit, also als oberſte Intelligenz, gedacht wird, bezeichnet werden. Es frägt sich demnach: in welchem Verhältnisse steht nun wohl der Pantheismus zu dem einen oder dem andern der gedachten Systeme; — ist sein Begriff von Gott bloß deiſtiſch, oder steht er auch mit dem Begriffe des Theismus im Einklange? Nehmen wir mit mehreren Systemen, durch welche der Pantheismus eine wissenschaftliche Ausbildung erhalten, in dieser Absicht eine Musterung vor: so werden wir wohl vergebens einen solchen Begriff in ihnen suchen, wie wir ihn von jeder Lehre des Theismus fordern und erwarten können. So ist namentlich der Spinoziſche Begriff von Gott offenbar nicht der theistische; denn für Spinoza ist Gott nothwendig ein unperſönliches Wesen, weil nach seinen Grundsätzen Verſtand und Wille, ein unendlicher nicht minder als ein endlicher, nicht zur natura naturans, sondern lediglich zur natura naturata gehören. Daraus ergiebt sich demnach von selbst, daß die oberste Ursache aller Dinge keine Intelligenz seyn, und mithin auch kein perſönliches Daſeyn, dieses Princip aller Intelligenz, haben könne. Diesem spinozischen Begriff von Gott, als einem unperſönlichen Wesen, hat sich freilich in unsern Tagen manches neuere System eines, durch den Idealismus unsrer neuesten Philosophie, modifizirten und geläuterten Pantheismus entgegengesetzt, und insbesondere hat das schon erwähnte System, dieses jüngste Product der Schelling'schen idealistisch realistischen Speculation, durch das aufgewiesene Band

Gottes mit der Natur die Personalität in demselben zu begründen versucht. Ob aber auch die auf diese Art und auf diesem Wege versuchte Begründung und Begreiflichmachung der Personalität des höchsten Wesens, dem Geiste und Charakter des wahren moralischen Theismus zusagen könne; ja ob überall ein consequenter, seinem Princip und seiner Natur treu bleibender Pantheismus mit den Grundlehren des ächten Theismus, als einer moralischen Religionslehre, sich vertragen könne, oder nicht vielmehr ein, dem Theismus feindseliges Element in sich enthalte, das sich durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde mit demselben vereinigen läßt: — das ist eine Frage, zu deren Entscheidung eine nähere Bekanntschaft mit dem Geiste und eigenthümlichen Character des Phantheismus überhaupt und seiner verschiedenen Formen insbesondre, uns wohl hinreichende Data wird darbieten können. Diese Bekanntschaft wird uns sicherlich auch über die Frage nicht zweifelhaft lassen: in welchem Verhältnisse der Pantheismus zum Fatalismus stehe. Daß der Spinozismus wenigstens ein strenger Fatalismus sey, daran läßt sich wohl um so weniger zweifeln, je bestimmter und unzweideutiger sich Spinoza über die Lehre von der menschlichen Freyheit, und über das sittlich gut oder böse Handeln, als über einen bloßen Wahn erklärt hat. Nach Schelling's Urtheil soll jedoch Spinoza aus einem ganz andern, von seinem Pantheismus ganz unabhängigen Grunde Fatalist geworden seyn, da seine Argumente auf keine Weise pantheistisch seyen; wie denn überhaupt der Pantheismus, wenigstens die formelle Freyheit, nicht unmöglich mache, und der fatalistische Sinn, der sich freilich mit dem Pantheismus, als einer Lehre der Immanenz der Dinge in Gott, verbinden lasse, denn doch nicht nothwendig und wesentlich damit verbunden sey. — Die folgenden Untersuchungen mögen es ausweisen: ob irgend ein Pantheismus, wofern er nicht aus Inconsequenz seinen wesentlichen Charakter verläugnen will, dem Fatalismus ausweichen könne, oder nicht vielmehr,

von dem Grundprincip, woraus seine Weltansicht sich entwickelt, geleitet, unvermeidlich darauf hinführen müsse.

Richten wir nun ferner noch unsre Nachforschung auf das Verhältniß, worin der Pantheismus zu verschiedenen andern, durch besondre, ihrem Charakter angemessene Benennungen bezeichneten Systemen, worin derselbe insbesondere zu den Systemen des Materialismus und des Intellectualismus, des Realismus und des Idealismus, und des Dualismus steht: so wird er auch hier wieder als der leibhafte Proteus sich uns zeigen, welcher durch unendliche Verwandlungen unsre Forschbegierde zu äffen weiß. Denn bald werden wir ihn in der Gestalt des Materialismus, bald wieder in der des Intellectualismus erblicken, dort wird er den Charakter des Realismus, hier den des Idealismus annehmen; oder er wird endlich auch alle diese Gestalten wieder ablegen, und in das Gewand des Dualismus sich kleiden. Wollen wir ihn nun in einer dieser besondern Gestalten, die er anzunehmen so geschickt ist, ergreifen und festhalten: so wird er uns sogleich eine oder die andere Seite zuwenden, von welcher wir ihn in einer ganz andern Gestalt wieder sehen. Meynen wir z. B. das Wesen und den eigenthümlichen Charakter des Pantheismus schon hinlänglich erkannt und begriffen zu haben durch diejenigen Systeme, in welchen derselbe als sogenannter grober physischer Pantheismus ganz und gar mit dem Materialismus sich verbunden und gleichsam verschmolzen hat: so werden wir unsern Irrthum bald genug inne werden müssen, wenn wir ihn nun auch in gewissen andern Systemen, namentlich nicht nur in alter griechischer Philosophie, schon in den frühen Speculationen der ältern Eleaten, desgleichen im Neu-Platonismus, sondern auch in unsern Tagen wiederum in der verklärten Gestalt eines, dem Materialismus feindselig entgegenstehenden Intellectualsystems auftreten sehen. Wenn er dort unter der groben sinnlichen Hülle in seiner Verschwisterung mit dem Materialismus durch Materialisirung des Intellectuellen

und Idealen, und durch Identification Gottes mit der Sinnenwelt, in ein System der Naturvergötterung ausgeht: so erblicken wir ihn da, wo er, in die Gestalt des Intellectualismus sich gekleidet, in seiner Erhebung über die Sinnenwelt, unter dem Charakter eines Systems der Intellectualisirung der Natur, durch Annahme und Anerkennung einer Intellectual- oder Geistet-Welt, als der allein und ausschließend realen Welt. —

In dem Gespräche Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, findet Schelling in den einander entgegengesetzten Systemen des Materialismus und Intellectualismus, des Realismus und des Idealismus, die vier, gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnenden, vorzüglichen Formen, in welchen die Eine und dieselbe einfache Idee, welche eben auch als die Idee der absoluten Einheit und Identität des göttlichen und des natürlichen Princips, oder des Unendlichen und des Endlichen, der Grundgedanke aller pantheistischen Lehre ist, sich ausgesprochen habe; welche Grundformen — wie hinzugefügt wird — ihrem unterscheidenden Charakter und ihren Schicksalen nach kennen zu lernen, wichtig sey für den, der sich über sie erheben will, angenehm dem, der sich über sie erhoben hat. Ist nun, nach dem von Schelling hier und auch anderwärts gefaßten Begriffe von den Systemen des Realismus und des Idealismus, so fern sie als Gegensätze zu betrachten sind, unter dem Realismus dasjenige System zu verstehen, welches vom absoluten Seyn, und unter Idealismus das, welches vom absoluten Erkennen ausgeht: so würde unstreitig auch der unterscheidende Charakter der beiden, dem Realismus und dem Idealismus entsprechenden Formen derselben Idee, darin eben nur zu setzen seyn, daß der einseitig realistische Pantheismus, als eine Lehre des Begriffenseyns der Dinge als solcher, d. i. als eines bloßen Seyns, in Gott, als dem Urseyn einer absoluten Substanz

sich uns darstellen würde; indessen ein eben so einseitiger idealistischer Pantheismus demselben Grundbegriffe der Immanenz die Deutung eines Begriffenseyns einzelner Gedanken und einzelner Willen in einem ursprünglichen Denken und einem Urwillen, geben würde. Kann demnach der Pantheismus, ohne seinen Charakter aufgeben zu dürfen, seinem Grundbegriffe auch eine mit dem Idealismus vollkommen zusammenstimmende Bedeutung und Tendenz geben: so wäre es freilich ein Irrthum, zu meynen, daß derselbe mit dem Idealismus nicht bestehen könne, welches doch nur von dem einseitig realistischen, keinesweges aber von allem Pantheismus überhaupt gilt, der, nachdem er schon in der Form eines einseitigen Realismus, z. B. des Spinozismus, vom Idealismus aufgehoben und vernichtet worden, aufs neue wieder unter der ganz andern Form eines Systems der absoluten Subjectivität zum Vorschein kommen, und mit dem Idealismus zum engsten Bunde sich vereinigen kann. —

Fordern wir endlich noch den Pantheismus zur Rechenschaft, in welchem Verhältnisse derselbe zu demjenigen System insbesondere stehen möge, welches man Dualismus nennt: so könnte er auch hier leicht wieder unsre Forschbegierde äffen, wofern wir uns mit ihm nicht zuvor erst über den verschiedenen Sinn, welcher mit dem Begriffe eines dualistischen Systems kann verbunden werden, verständigen wollten. Die Lehre des Materialismus, die das Wesen der Dinge in die Materie setzt, und die ihr entgegengesetzte Lehre des Intellectualismus, die nur eine Welt der Intelligenzen, als die allein reale, anerkennt; beide werden als antidualistische Lehren demjenigen System entgegengestellt, welches, einer dualistischen Vorstellungsart zufolge, die gleiche ursprüngliche Realität der Körper- und der Geister-Welt annimmt. Auf die nämliche Weise, und aus einem gleichen Grunde würde eine Lehre dualistisch zu nennen seyn, die, im Gegensatze mit dem Realismus sowohl, als dem Idealismus, weder, wie jener, das Seyn der Objecte,

noch, wie dieser, das Vorstellen und Erkennen zum Ursprünglichen machte, sondern vielmehr von einer absoluten und ursprünglichen Synthesis beider, als ihrem obersten Grundprincip, ausginge. Lassen wir nun den Pantheismus eine Form annehmen, die weder dem Materialismus noch dem Intellectualismus ausschließend angehört, auch weder realistisch noch idealistisch ist: werden wir ihn dann nicht für dualistisch halten müssen, wenn er in der Annahme der gleichen ursprünglichen Realität materieller und denkender Naturen mit dem Dualismus zusammen trifft? —

Was wollen wir z. B. von Spinoza's Pantheismus sagen, der seine Abstammung vom Dualismus Descartes' gleich Anfangs in der Darstellung des Systems, durch die gegebene Erklärung beurkundet: At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore! — Sollen wir nicht einen Pantheismus dualistisch nennen dürfen, im Gegensatze mit den einseitigen, materialistischen und spiritualistischen, realistischen und idealistischen Formen desselben, dessen Urheber als eine unumstößliche Grundwahrheit von unmittelbarer Evidenz den Satz aufstellte: das denkende Wesen könne so wenig aus dem ausgedehnten, als eine Folge, Modification oder Wirkung, hervorgehen, als umgekehrt das ausgedehnte Wesen aus dem denkenden: oder die Materie könne so wenig den Geist zeugen, als der Geist die Materie? — Und doch muß uns auch dieser Pantheismus unter dieser dualistischen Form, wie jedes andere pantheistische System, das seinen unterscheidenden Charakter nicht verläugnen will, eine Seite zeigen, von welcher er mit dem Dualismus in einem directen und unvertilgbaren Widerspruche begriffen ist. — In einer Beilage zu der Schrift: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, rühmt Jacobi von Spinoza: daß dieser stille und tiefe Denker in Absicht des Systems der absoluten Identität nicht bloß Vorläufer, sondern selbst Erfinder und erster Lehrer desselben gewesen sey, durch die zuerst von ihm vorgenommene

reine Scheidung ohne Trennung des denkenden von dem ausgedehnten Wesen. Und das eben ist die dualistische Seite, welche der Spinozismus uns darbietet; in dieser reinen und scharfen Scheidung beider Welten, und der Anerkennung ihrer gleichen Realität und gegenseitigen Unabhängigkeit sehen wir die genaue Verwandtschaft mit dem Cartesischen Dualismus im Endlichen. Aber dieser dualistischen Vorstellungsart ohngeachtet, ist und bleibt doch die Lehre des Spinozismus, gleich jeder andern pantheistischen Lehre, antidualistisch. Denn diese reine Scheidung ist ja doch eine Scheidung ohne Trennung; indem das System beide, das ausgedehnte wie das denkende Wesen in der alleinigen untheilbaren Substanz nothwendig und von Ewigkeit her vereiniget seyn läßt, so daß sie in derselben consubstantiell sind, zu einander sich verhalten wie Seyn und Bewußtseyn, und sonach beide zusammen im strengsten Verstande Ein und dasselbe Wesen ausmachen.

Und da dieses Eine und selbige Wesen auch zugleich die Eine und einzige Substanz ist, in welcher alle Dinge als Accidenzien oder Modificationen und Bestimmungen ihrer Eigenschaften begriffen sind: so stellt sich mit dieser Vorstellungsart der Immanenz oder Inhärenz, der Spinozismus demjenigen Dualismus entgegen, welcher den Gegensatz des Unbedingten und des Bedingten als des Urseyns und des creatürlichen Seyns, durch Scheidung und Trennung des einen von dem andern, als einen wahrhaft reellen und unvertilgbaren Urgegensatz anerkennt und voraussetzt.

Mit diesem Dualismus werden wir nun, wie das ältere, so auch das neuere absolute Identitätssystem, ja alle und jede pantheistische Lehre des ἓν καὶ πᾶν, welche Gestalt dieselbe in den verschiedenen Systemen der Emanation, oder des eigentlichen strengen Pantheismus auch immer angenommen haben möge, in einem directen und nicht zu vertilgenden Widerspruche begriffen finden. Denn mit derjenigen Vorstellungsart der Immanenz oder Inhärenz, wonach Gott nicht bloß als der Grund der

Welt, durch welchen dieselbe ist und besteht, sondern als die Substanz, oder als das Wesen und Seyn der Welt selbst, d. i. als ein, alles Seyende in sich vereinigende Seyn, gedacht wird, muß jener Urgegensatz nothwendig dahin schwinden, und sonach der reelle Unterschied zwischen Gott und der Welt verloren gehen, wie dieser Unterschied nach dem Verhältnisse der bloßen Dependenz alles bedingten Seyns von dem göttlichen Urseyn zu bestimmen ist. — Sollte darum auch in einer oder der andern, über die niedrige Vorstellungsart einer Identificaton Gottes mit der Natur sich erhebenden pantheistischen Lehre, Gott als das Jenseits, außer und über der Natur, und demnach als die außer- und übernatürliche Ursache derselben betrachtet werden: so würde auch selbst diese, zu einer höhern Weltansicht führende Lehre jenem Dualismus immer noch entgegenstehen und ihren antidualistischen Charakter deutlich genug offenbaren, wofern sie doch das übersinnliche Seyn und Wesen der Dinge in Gott, als der alleinigen Substanz derselben begriffen seyn läßt. Ein solcher intelligibler Pantheismus unterscheidet freilich zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen; hebt aber nichts desto weniger doch den höchsten Gegensatz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, als dem Urseyn und dem creatürlichen Seyn, auf, durch die gesetzte Einheit und Identität Gottes und der intelligiblen Welt, welche in diesem Pantheismus als die außerzeitliche Einheit des Unendlichen und des Endlichen, im Gegensatze mit der Natur, gedacht wird. Ein Dualismus, der jenen höchsten Gegensatz als einen unvertilgbaren und wahrhaft reellen Gegensatz anerkennt, und dem eben darum auch der Unterschied zwischen Gott als dem Urwesen und Urseyn, und dem, obgleich übersinnlichen, doch immer nur abgeleiteten und bedingten Wesen und Seyn der Welt der Dinge auf keine Weise verloren gehen kann, erhebt den Gegenstand der höchsten Idee nicht bloß über die Natur, als Inbegriff der Erschei-

nungen, sondern auch über die übersinnliche Welt, deren außerräumliches und außerzeitliches Seyn durch das allein unbedingte Seyn Gottes bedingt ist.

Hier also stehen wir an dem Scheidewege, wo diese dualistische von jeder ihr entgegenstehenden antidualistischen Vorstellungsart sich trennt, welche Unvereinbares, — die Vorstellungen des Ueber, und doch zugleich In der Welt, der Dependenz und der Immanenz, in Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt vereinigen will. Hieran werden wir uns nun auch bei Bestimmung des allgemeinen und wesentlichen Charakters des Pantheismus zu halten haben, als an denjenigen Punct, an welchem sich jede pantheistische Lehre immer wird wieder erkennen lassen. Denn der Begriff der Immanenz, so wie derselbe einer jeden pantheistischen Lehre, auch die Emanationslehren keiner Art ausgenommen, wesentlich und davon nicht zu trennen ist, verstattet, indem er jenen Gegensatz als einen wahrhaft reellen Gegensatz aufhebt, keinen von der Welt wirklich verschiedenen Gott anzunehmen. Daß aber mit diesem pantheistischen Grundbegriffe der Immanenz, der gedachte Gegensatz nicht bestehen könne, davon liegt der Grund in dem Prinzip selber, welches von allem Pantheismus, der Begriff im engern wie im weitern, auch die verschiedenen Emanationstheorien nicht ausschließenden Umfange gefaßt, die Grundlage ist. Auf die Nachforschung und Nachweisung dieses pantheistischen Princips werden wir demnach vornehmlich auch unser Augenmerk zu richten haben. — Und warum sollten wir sodann Anstand nehmen, alle mehr oder weniger wissenschaftlich ausgebildete Lehren, oder auch bloße unwissenschaftliche Ansichten, Gott und die Welt betreffend, bei denen Ein und dasselbe Princip zum Grunde liegt, aus welchem auch der, allen diesen Lehren gemeinsame Grundbegriff der Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes hervorgeht, mit dem Namen pantheistischer Lehren, oder auch Alleinheitslehren (als Lehrer des ἓν καὶ πᾶν) zu bezeichnen? Warum dieser Namen in ihrer Anwendung auch eine Menge und

Mannigfaltigkeit von Systemen, welche die Geschichte der alten, wie der neuen und neuesten Speculation aufzuweisen hat, uns enthalten, gleich als ob diese Benennungen nichts als leere Namen von Dingen wären, die nicht existiren und nicht existirt haben. Wenn auch durch keinen Begriff, und durch keinen diesen Begriff bezeichnenden allgemeinen Namen, irgend ein bestimmtes, wirklich vorhandenes System vollkommen nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit kann aufgefaßt und begriffen werden, da jedem einzelnen das Gepräge der intellectuellen und moralischen Individualität seines Urhebers aufgedrückt, und sonach — mit Fichte zu reden — jedes philosophische System gleichsam die Seele dessen ist, der es beseelt: so wird gleichwohl dieser, durch keinen Begriff zu erschöpfenden Eigenthümlichkeiten ohngeachtet, doch immer auch das Gemeinschaftliche in den Grundsätzen und den Grundbegriffen, worin gewisse speculative Denker zusammentreffen, sich herausheben, und in dieser, von dem Eigenthümlichen und Individuellen abgesonderten, allgemeinen Form darstellen lassen. Welcher Kenner der alten und neuen empiristischen und rationalistischen Systeme des Aristoteles und des Platon, des Lako, Hobbes, Locke, Condillac u. a. m. des Carte-sius, und unsers Leibnitz, Kant und Jacobi, wird das Eigene, wodurch eine jede dieser wirklich vorhandenen Philosophien von allen übrigen sich unterscheidet, übersehen können? Aber immer werden sich doch die Einen in dem ihnen gemeinschaftlichen Princip und Grundgedanken des Empirismus, so wie die Andern in dem entgegengesetzten Princip und Grundbegriffe des Rationalismus vereinigen, und an diesem Vereinigungspuncte ihrem allgemeinen Charakter nach auch erkennen lassen. — Und nicht anders verhält es sich mit den vielen und mannigfaltigen Systemen des Pantheismus, welche in der Geschichte der alten, wie der neuen und neuesten Speculation, als wirklich vorhandene Systeme, vorkommen. Welche Verschiedenheiten werden wir hier nicht antreffen zwischen dem Alten und dem Neuen

und Neuesten derselben pantheistischen Speculation; desgleichen zwischen den pantheistischen Systemen des Orients und des Occidents. —

Nicht unrichtig bemerkt ein neuerer Gelehrter (der schon erwähnte Verfasser der Schrift: die Lehre von der Sünde und vom Versöhner in der zweiten Beilage) es gebe einen Pantheismus des Begriffs, der Phantasie und des Gefühls; der erste sey eigenthümlich den Eleaten, so wie (in neuerer und neuester Philosophie) dem Spinoza, Fichte und Hegel; der zweite finde sich im Orient, namentlich bei den Kabbalisten und Neu-Platonikern; der Gefühls-Pantheismus bei den meisten Mystikern, nicht nur der Christlichen, sondern auch der Muhamedanischen Religion (vornehmlich bei der Muhamedanisch-persischen Secte der Sofis). —

Dieser subjective Unterschied in den angegebenen drei Hauptarten, welcher auch in objectiver Rücksicht für die besondre Gestaltung und Ausbildung der pantheistischen Weltansicht selbst von unverkennbarem und bedeutendem Einflusse seyn muß, hat augenscheinlich seinen Grund in dem überwiegenden Antheile, den das eine oder das andere Geistes-Vermögen, als Organ des Denkens, oder des Schauens oder des bloßen Gefühls an der mehr logischen oder mehr ästhetischen Gestaltung und Ausschmückung derselben pantheistischen Weltansicht gehabt hat. Wohl tritt in allen Systemen des orientalischen Pantheismus, als überwiegendes Element, sichtbar das Schauen hervor, durch welches die dichtende Phantasie die höchsten Gegenstände in Bildern zu erfassen und begreifen zu können wähnt; indessen die kältere und mehr prosaische Speculation der abendländischen Philosophie ihre pantheistischen Systeme mehr logisch durch Begriffe unter Leitung einer wissenschaftlich dialektischen Methode auszubilden suchte. Aber welche Varietäten finden sich immer noch wieder unter den erwähnten drei Hauptarten; — und wie unverkennbar offenbart sich in dem Eigenthümlichen, wodurch jedes

einzelne, zu der einen oder der andern Art zu rechnende, wirklich vorhandene System sich auszeichnet, die eigene Denkart und die vorherrschende Geistesthätigkeit des Verstandes, oder der Phantasie und des Gefühls, welche ihren entschiedenen Einfluß auf den bestimmten Umriß und die Ausbildung des Systems bei den verschiedenen Urhebern derselben geäußert hat! Man vergleiche nur einmal den alten physischen Pantheismus der Stoa mit dem noch ältern rein metaphysischen der Eleaten; diesen hinwiederum mit den neuern pantheistischen Systemen des Jordanus Bruno und des Spinoza, und diese endlich noch mit den Systemen unsrer neuesten pantheistischen Speculation, die sich unter dem Einflusse des idealistischen Princips auf eine eigene Weise gestaltet haben: — welche Verschiedenheiten werden wir hier überall antreffen, durch welche das eine System von den andern in seiner Eigenthümlichkeit sich uns darstellt! Aber doch werden wir alle diese und ihnen ähnliche Systeme unter Eine Classe bringen, und ihnen den auf sie alle insgesammt anwendbaren Namen des Pantheismus beilegen können.

Nicht also soll uns der, zu Bezeichnung gewisser Systeme, und zu Unterscheidung derselben von andern, aufgenommene und gebrauchte Name etwa nur dazu dienen, um — wie ein neuerer schon erwähnter philosophischer Schriftsteller über den bloß polemischen Gebrauch der philosophischen Sectennamen sich äußert — das Extrem zu bezeichnen, zu welchem irgend ein Keim des Unrichtigen führen würde, „„wenn er sich rein für „„sich ausbilden könnte"". Denn es um eine genauere Bekanntschaft mit dem Geiste und eigenthümlichen Charakter irgend eines Systems zu thun ist, dieser sieht vor Allem nur auf das Princip, wovon dasselbe ausgeht, und auf den Grundgedanken, woraus dieses System sich entwickelt. Ob und in wie fern in diesem Princip und in diesem Grundgedanken irgend ein Keim des Unrichtigen liege, darüber zu urtheilen, ist sodann eine Sache der Kritik, welcher es obliegt, ein jedes System zur Rechen-

schaft darüber zu fordern, wie und in wie weit es den vereinigten Anforderungen der speculativen und der practischen Vernunft ein Genüge leiste, oder diese Anforderungen unerfüllt lasse, ja mit ihnen wohl gar in Widerspruch gerathe, und darum auf die Wahrheit und Würde eines Systems der Vernunft entweder Ansprüche machen dürfe, oder diesen Ansprüchen entsagen müsse. Daß übrigens in so manchen einzelnen, wirklich vorhandenen Systemen einer gewissen Art der Keim des Irrthums, der in ihrem Princip liegt, nicht vollständig sich entwickelt, und darum auch nicht zu dem Extrem geführt hat, zu welchem es, wenn dieser Keim sich rein und vollständig ausgebildet, unvermeidlich hätte führen müssen; das kann wohl in der allgemeinen Charakteristik des Systems an sich selbst nichts ändern, und für die Beurtheilung seiner Wahrheit oder Falschheit, seines Werthes oder Unwerthes von keinem Einflusse seyn. Und wie? Sollte der Keim des Unrichtigen, der in dem Prinzip liegt, von welchem dieses oder jenes System ausgeht, sogar nicht einmal sich entwickeln und rein für sich ausbilden können? — Nicht können? — Als ob uns nicht die Geschichte der Speculation Beispiele genug an mehr denn Einem wirklich vorhandenen Systeme dieser oder jener Art vorlegen könnte, in welchen sich der im Prinzip enthaltene Keim des Irrthums rein für sich und vollständig ausgebildet: dieses *πρῶτον ψεῦδος*, von welchem das System durch eine Reihe consequenter Folgerungen bis zu dem Extrem derselben geführt worden. Wie rein und vollständig hat sich nicht der Keim der Irrthümer des Materialismus, des Naturalismus und des Fatalismus, die in dem Princip des in seiner Consequenz durchgeführten Empirismus liegen, in mehreren wirklich vorhandenen alten und neuen Systemen desselben, z. B. des Hobbes, Helvetius, der französischen Encyklopädisten, dem Systeme de la nature, u. a. m. ausgebildet! Und dies gilt auch namentlich von mehreren wirklich vorhandenen Systemen des Pantheismus, in welchen sich der Keim des Unrich-

einzelne, zu der einen oder der andern Art zu rechnende, wirklich vorhandene System sich auszeichnet, die eigene Denkart und die vorherrschende Geistesthätigkeit des Verstandes, oder der Phantasie und des Gefühls, welche ihren entschiedenen Einfluß auf den bestimmten Umriß und die Ausbildung des Systems bei den verschiedenen Urhebern derselben geäußert hat! Man vergleiche nur einmal den alten physischen Pantheismus der Stoa mit dem noch ältern rein metaphysischen der Eleaten; diesen hinwiederum mit den neuern pantheistischen Systemen des Jordanus Bruno und des Spinoza, und diese endlich noch mit den Systemen unsrer neuesten pantheistischen Speculation, die sich unter dem Einflusse des idealistischen Princips auf eine eigene Weise gestaltet haben: — welche Verschiedenheiten werden wir hier überall antreffen, durch welche das eine System von den andern in seiner Eigenthümlichkeit sich uns darstellt! Aber doch werden wir alle diese und ihnen ähnliche Systeme unter Eine Classe bringen, und ihnen den auf sie alle insgesammt anwendbaren Namen des Pantheismus beilegen können.

Nicht also soll uns der, zu Bezeichnung gewisser Systeme, und zu Unterscheidung derselben von andern, aufgenommene und gebrauchte Name etwa nur dazu dienen, um — wie ein neuerer schon erwähnter philosophischer Schriftsteller über den bloß polemischen Gebrauch der philosophischen Sectennamen sich äußert — das Extrem zu bezeichnen, zu welchem irgend ein Keim des Unrichtigen führen würde, „„wenn er sich rein für „„sich ausbilden könnte““. Dem es um eine genauere Bekanntschaft mit dem Geiste und eigenthümlichen Charakter irgend eines Systems zu thun ist, dieser sieht vor Allem nur auf das Princip, wovon dasselbe ausgeht, und auf den Grundgedanken, woraus dieses System sich entwickelt. Ob und in wie fern in diesem Princip und in diesem Grundgedanken irgend ein Keim des Unrichtigen liege, darüber zu urtheilen, ist sodann eine Sache der Kritik, welcher es obliegt, ein jedes System zur Rechen-

schaft darüber zu fordern, wie und in wie weit es den vereinigten Anforderungen der speculativen und der practischen Vernunft ein Genüge leiste, oder diese Anforderungen unerfüllt lasse, ja mit ihnen wohl gar in Widerspruch gerathe, und darum auf die Wahrheit und Würde eines Systems der Vernunft entweder Ansprüche machen dürfe, oder diesen Ansprüchen entsagen müsse. Daß übrigens in so manchen einzelnen, wirklich vorhandenen Systemen einer gewissen Art der Keim des Irrthums, der in ihrem Princip liegt, nicht vollständig sich entwickelt, und darum auch nicht zu dem Extrem geführt hat, zu welchem es, wenn dieser Keim sich rein und vollständig ausgebildet, unvermeidlich hätte führen müssen; das kann wohl in der allgemeinen Charakteristik des Systems an sich selbst nichts ändern, und für die Beurtheilung seiner Wahrheit oder Falschheit, seines Werthes oder Unwerthes von keinem Einflusse seyn. Und wie? Sollte der Keim des Unrichtigen, der in dem Prinzip liegt, von welchem dieses oder jenes System ausgeht, sogar nicht einmal sich entwickeln und rein für sich ausbilden können? — Nicht können? — Als ob uns nicht die Geschichte der Speculation Beispiele genug an mehr denn Einem wirklich vorhandenen Systeme dieser oder jener Art vorlegen könnte, in welchen sich der im Prinzip enthaltene Keim des Irrthums rein für sich und vollständig ausgebildet: dieses πρῶτον ψεῦδος, von welchem das System durch eine Reihe consequenter Folgerungen bis zu dem Extrem derselben geführt worden. Wie rein und vollständig hat sich nicht der Keim der Irrthümer des Materialismus, des Naturalismus und des Fatalismus, die in dem Princip des in seiner Consequenz durchgeführten Empirismus liegen, in mehreren wirklich vorhandenen alten und neuen Systemen desselben, z. B. des Hobbes, Helvetius, der französischen Encyklopädisten, dem Systeme de la nature, u. a. m. ausgebildet! Und dies gilt auch namentlich von mehreren wirklich vorhandenen Systemen des Pantheismus, in welchen sich der Keim des Unrich-

tigen, welchen das Princip in sich schließt, wohl rein für sich und vollständig genug ausgebildet, und das System zu den Extremen geführt hat, denen es, als consequenten Folgen des irrigen Princips, nicht auszuweichen vermochte und auch nicht ausweichen, dieselben sogar nicht einmal verbergen wollte. So muß man es — wie der unbefangene und scharfsinnige philosophische Denker, Hofr. Schulze (in seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften) sehr richtig bemerkt — dem Spinoza zum wenigsten nachrühmen, daß er sich unumwunden über die eigenthümlichen Lehren seines Systems und die Folgen daraus erklärt hat, indem Er z. B. darüber keinen Zweifel übrig läßt, daß nach ihm die Lehre, der Mensch sey frey, und könne in sofern sittlich gut oder böse handeln, einen Wahn ausmache, und daß seine Absicht darauf gehe, die Ethik in eine Physik zu verwandeln.

Derselbe philosophische Schriftsteller (Prof. Ritter, als Verfasser eines schon erwähnten Abrisses der philosophischen Logik), welcher über den polemischen Gebrauch der philosophischen Sectennamen seinen Tadel ausgesprochen, will sogar, daß man sich vor allen diesen Sectennamen verwahren solle, weil an dergleichen Namen, gleich umherlaufenden Gespenstern, doch nur Leichtgläubige schreckten. Das eine Zeitalter fürchte sich vor diesem, das andere vor einem andern Namen, welche als die fixen Ideen der Zeit gelten können. So fürchte man sich zu unsrer Zeit in den höhern Regionen des Denkens, ganz besonders von der einen Seite vor dem Pantheismus, von der andern Seite vor dem außerweltlichen Gott.

Sollte diese Furcht im Grunde nichts weiter, als die Furcht vor einem Namen seyn, auf welchem kein wirklich vorhandenes System sich bezieht; wodurch sogar nicht einmal irgend ein wirklich vorhandenes System bezeichnet werden könnte, weil der Name doch immer nur von einer einseitigen Ansicht ausgehe, die in Niemand rein vorhanden war und seyn konnte, so wäre

das freilich eine eitle, kindische Gespensterfurcht, die man wenigstens keinem speculativen Denker zutrauen wird, welcher über die gemeine Denkart, zu den höhern Regionen des Denkens sich erhoben. Ist wirklich die Furcht einerseits vor dem Pantheismus, andrerseits vor dem außerweltlichen Gott unserm philosophischen Zeitalter ganz besonders eigen: so muß dazu wohl ein reellerer Grund vorhanden seyn, als das Schreckbild des bloßen Namens. Wir dürfen diesen Grund nicht lange suchen; — er bietet sich uns ungesucht in der Geschichte unsrer neuern und neuesten Speculation von selbst dar. —

An dem spinozistischen Pantheismus weist uns die Geschichte der neuern Speculation ein wirklich vorhandenes Beyspiel von einer pantheistischen Vorstellungsart und Weltansicht auf, die durch den Urheber dieses merkwürdigen Erzeugnisses der philosophischen Speculation eine Ausbildung erhalten, welche den Forderungen des Verstandes an eine Wissenschaft für weit angemessener erkannt worden ist, als alle die frühern Ausbildungsweisen derselben Vorstellungsart, die großentheils ihre Entstehung entweder einem bloßen mystischen Gefühle verdankten, oder an welchen die dichtende, mit gewissen Bildern spielende Phantasie einen weit größern Antheil hatte, als der methodisch, in klaren und bestimmten Begriffen denkende Verstand. Dieser wissenschaftlichen Ausbildung, welche Spinoza der pantheistischen Idee durch Anwendung gewisser Grundbegriffe und Grundsätze des rationalistischen Dogmatismus der Cartesischen Philosophie gegeben, hatte man darum auch die Ehre erwiesen, ihr zu Unterscheidung von jenen frühern unwissenschaftlichen, oder doch weniger den Forderungen der Wissenschaft und Dialektik genügenden Ausbildungen, den Namen und Charakter des rationalen Pantheismus beizulegen, oder den Spinozismus, schlechthin und im vorzüglichen Sinne mit dem Namen des Pantheismus, so fern derselbe als ein philosophisches System sich geltend machen kann, zu bezeichnen.

Dieser Spinozistische Pantheismus, in seinem ächten

unverfälschten Sinne aufgefaßt, steht nun aber, wie man allgemein eingestehen muß, mit den Grundlehren des moralischen Theismus in einem offenbaren und unvertilgbaren Widerspruche. — Die Furcht, diese Grundlehren, und mit ihnen zugleich die gewissesten und theuersten Ueberzeugungen des Gewissens und moralischen Gefühls, und des religiösen Glaubens durch dieses System zerstört zu sehen, mußte demnach selbst in den Gemüthern so mancher speculativen Denker um so natürlicher entstehen, und um so gegründeter erscheinen, je mehr das System durch die scheinbare Evidenz seiner Grundbegriffe und Axiome, und den geschlossenen Gang seiner Gedanken, die menschliche Vernunft zu der unvermeidlichen Alternative zu nöthigen schien: entweder zu diesem System sich zu bekennen, und sonach jene moralischen und religiösen Grundwahrheiten des Theismus als Irrthum und Wahn zu verwerfen; oder auf allen Verstandesgebrauch im Nachdenken über Gott und dessen Verhältnisse zur Welt völlig Verzicht zu leisten. Umsonst war es, diese Furcht zu vertreiben durch Zurechtweisungen und Bestreitungen des Systems, welche von Unkunde und Mißverstand desselben zeugten, und mit einer unwürdigen, leidenschaftlichen Beurtheilung und Behandlung seines Urhebers begleitet waren. Auch selbst die Leibnitz-Wolfische Philosophie vermochte nicht, die Grundlosigkeit und Schwäche des Systems durch Aufdeckung seiner Grundfehler auf eine so genugthuende Weise darzulegen, daß nicht unbefangene und scharfsichtige philosophische Denker, wie Lessing, Jacobi, Rehberg, Wizenmann u. a. m., deren Verstand an keiner Schule hieng, noch Gründe genug wieder auffanden, sich des Systems, als Apologeten desselben in gewissem Betracht und unter gewissen Voraussetzungen, anzunehmen. Jacobi war sogar damals schon so weit gegangen, die Leibnitz-Wolfische Philosophie selber zu beschuldigen, daß sie den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der Spinozistischen zurückführe, indem sie nicht minder fatalistisch sey als diese; auch nicht anders

seyn könne, weil jeder Weg der Demonstration, den ja auch sie einschlägt, in den Fatalismus ausgehe.

Nachdem durch die kritische Methode der Speculation, die Demonstration, der man bisher unbedingt vertraut, als dem einzigen Wege zur Erkenntniß des höchsten Wahren und Gewissen zu gelangen, ihren Credit verloren hatte, mußte mit Entdeckung des Grundfehlers des Spinozismus, die schwache Seite des Systems und die Unhaltbarkeit desselben in dem, was es Positives hat, klar und außer Zweifel gesetzt werden, und damit zugleich die Furcht vor seinen zerstörenden Einwirkungen auf die Grundwahrheiten des Theismus, für alle diejenigen Denker wenigstens gänzlich dahinschwinden, die sich von der Richtigkeit des neuen, sicherer zum Ziele führenden Weges der kritischen Methode überzeugt hatten.

Diese Furcht vor dem Spinozistischen Pantheismus schien nun vollends vertrieben worden zu seyn durch die Polemik des ächten durchgeführten Kriticismus, wofür der Urheber des Idealismus der Wissenschaftslehre dieses sein System gehalten wissen wollte, wodurch auch allein nur der Spinozismus als solcher, aufgehoben und vernichtet werden könne und müsse. Da es nämlich seiner Behauptung zufolge, nur zwei völlig consequente Systeme giebt: das Kritische, welches das Ich bin als die absolute Grenze alles Wissens anerkennt, und das Spinozische, welches diese Grenze überspringt: so mußte, wenn das erstere System als ein, durch die Grundsätze, worauf es ruht, unumstößliches Lehrgebäude sich zu behaupten und zum Range einer evidenten Wissenschaft zu erheben vermochte, das letztere damit zugleich in seiner Grundlosigkeit bloßgestellt seyn, und konnte seine Ansprüche, das System der reinen Vernunft zu heißen, nun nicht weiter geltend machen. Diese Ehre sollte von nun an ausschließend nur dem Idealismus gebühren, der auch allein nur die Speculation vor der Gefahr, in Spinozismus zu gerathen, sicher stellen könne; indessen jedes andre System, das Leibnitzische selbst, in seiner Vollendung gedacht, nicht ausgenommen, indem es

das Ich bin überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen müsse. — Wie einst Berkeley in seinem materialen oder empirischen Idealismus die einzig sichere Schutzwehr gegen den Skepticismus und den Atheismus, die er mit dem Materialismus zugleich gänzlich zu Boden stürzen wollte, gefunden zu haben meinte: so glaubte auch Fichte durch seinen transscendentalen Idealismus, den Spinozismus insbesondre in seiner Wurzel zerstört, und der Speculation alle Wege ganz und auf immer verschlossen zu haben, auf welchen sie doch einmal wieder zu demselben zurückgeführt werden könnte. Und so schien demnach die Speculation vor dieser Gefahr durch einen für ächten, durchgeführten Kriticismus erklärten Idealismus für immer gesichert zu seyn. Aber war nun auch wirklich nicht nur der spinozistische Pantheismus als solcher, sondern mit ihm zugleich jede Art und jede mögliche Form desselben durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet? —

Der Scharfblick Jacobi's durchschaute bald genug den Idealismus der Wissenschaftslehre als einen umgekehrten Spinozismus, welcher die absolute Objectivität in eine absolute Subjectivität umgeschaffen; die absolute Substanz Spinoza's in das reine absolute Ich, in welchem allein nur die unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns gedenkbar sey, gesetzt, und sonach die Speculation nur von einer Art und Form des Pantheismus, zu einer andern, von der realistischen, objectiven, zu einer rein idealistischen, subjectiven, geführt hatte. Im Ich, dem absolut Einen, Unbedingten und Unendlichen, das alle Realität in sich enthält, und außer welchem Nichts ist, war nunmehr, wie auch Schelling, als anfänglicher idealistischer Wissenschaftsgenosse Fichte's in klaren und bestimmten Worten darüber sich ausgesprochen — das ἓν καὶ πᾶν gefunden, wonach die Philosophie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen. Dieser, in die Ichheit gesetzte Gott des neuen idealistischen Pantheismus mußte nun auch eben so gut nothwendig ein

unpersönliches Wesen seyn, wie der Gott des ältern realistischen Pantheismus Spinoza's, weil das reine Bewußtseyn nie zum Bewußtseyn gelangt. Was aber als etwas außer und über dem, im empirischen Bewußtseyn gegebenen reinen Bewußtseyn, als die höchste Einheit gesetzt werden mochte, wurde im System dieses idealistischen Pantheismus gesetzt, nicht als etwas, das da ist, sondern nur als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll aber nicht kann; — ein vorgesteckes, aber nie zu erreichendes Ideal: das Ideal einer moralischen Weltordnung. — Der Gott dieses idealistisch pantheistischen Systems war sonach nichts Realeres als diese bloße moralische Weltordnung, da der Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält als diesen Begriff, nur Erdichtung ist, und nur die Folge der Endlichkeit des Verstandes, der die verschiedenen Beziehungen jener Ordnung auf das Handeln, in dem Begriffe eines existirenden Wesens, genannt Gott, zusammenfaßt und fixirt.

Dieser rein idealistische Pantheismus, als eine Lehre des Wissens von dem Ich, als dem Absoluten und einzig Realen, und des Glaubens an ein Göttliches, das aber nicht als ein außer dem absoluten Ich wahrhaft existirendes selbständiges und persönliches Wesen zu denken ist, mußte indessen späterhin einem andern System Platz machen, nachdem es sich die Wissenschaftslehre bei ihrem Untergange vom bloßen Idealismus zum Realismus, nicht länger verbergen konnte: daß das Eine, welches schlechthin durch sich selbst ist, nur Gott seyz jedoch nicht als der todte Begriff, sondern als lauter Leben in sich selbst. Aber auch dieses neue, aus einer wissenschaftlichen Ichheits- in eine wissenschaftliche Gotteslehre umgeschaffene System führte doch abermals wieder zu einer pantheistischen Weltansicht, die sich in ihrer Einseitigkeit von der Spinozischen wohl nur darin unterscheidet, daß sie lediglich die Welt des Wissens, oder der Intelligenzen, nicht auch die Naturwelt als die Aeußerung und Offenbarung, oder als die Form

des Daseyns des absoluten göttlichen Seyns und Lebens anerkennen wollte. Ueber diese beschränkte und einseitige subjectiv-idealistische Weltansicht sich erhebend, hatte früher schon die Speculation mit der Schellingschen absoluten Identitätslehre ein System zu begründen und auszubilden versucht, dessen Urheber bei diesem Unternehmen sich Spinoza'n wieder zum Muster genommen, weil dessen Lehre, wofern man nur tief genug in den Inhalt und Geist des Spinozismus eindringe, im Grunde der Wahrheit keine andre sey, als die der reinen und lautern absoluten Identität des Absoluten. Zwar hatte in der Folge der neuere absolute Identitätslehrer den Weg des ältern, seines Vorgängers und Musters, an einem gewissen Puncte wieder verlassen, nachdem es ihm klar geworden war: daß der Spinozismus nur ein einseitig realistisches System sey, welches erst durch Vergeistigung, und durch Ergänzung des Realen mit dem Idealen, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem könne und müsse fähig gemacht werden. Aber dieser, zum eigentlichen Vernunftsystem erhobene Spinozismus war und blieb in seiner Grundlage doch immer wieder Pantheismus, welcher unter dem Charakter eines Systems der Wechseldurchdringung, des Realismus und des Idealismus zu einer besondern Evolutions- und Emanationstheorie sich gestaltet hatte, mit Hülfe einer Methode, die als die progressive, evolvirende, keine Methode der Descendenz, sondern der Ascendenz seyn, und, von dem Wege des Spinoza bestimmt abweichend, vom Erkennen und Begreifen der bloß realen Seite des Absoluten, auch zum Wissen und Begreifen der idealen Seite desselben führen sollte.

Also überall hier nur ein Wechsel und Wandel, ein Umtausch und Umsatz in den verschiedenen Formen und Ausbildungsweisen derselben pantheistischen Grundidee, welche wir endlich auch noch in der Philosophie Hegel's, dieses neuesten absoluten Identitätslehrers, zu einer besondern Form sich gestalten und ausbilden sehen, zur Form eines rein logischen oder intellectuel-

len Systems der Immanenz. Hier nämlich wird das Absolute vorgestellt als die allgemeine und Eine Idee, die Idee selbst, welche eben so sehr das System der bestimmten Ideen ist, sofern das einzelne Seyn nichts anders ist, als nur irgend eine Seite der in das Daseyn tretenden und damit ihre Momente auseinander werfenden Idee, in welche denn auch alle die bestimmten Ideen, in denen, als ihr bleibender Grund und ihr Wesen sie selbst als bestimmte Idee ist, als in ihre Wahrheit zurückgehen.

Sollte nun aus dieser Richtung, welche die Speculation des Tages in gewissen idealistischen Schulen zu verschiedenen pantheistischen Vorstellungsarten und Weltansichten genommen, das Resultat müssen gezogen werden: daß auch durch den Idealismus unsrer neuern Philosophie der Pantheismus so wenig habe aufgehoben und vernichtet werden können, daß vielmehr dieser Idealismus als ächter durchgeführter Kriticismus am Ziele seiner progressiven wissenschaftlichen Ausbildung auf dem Wege einer folgerechten scientifischen Methode, unausweichlich zum Pantheismus übergehen müsse, welcher sich sonach wohl als die einzig wahre, durch Wissenschaft und Dialektik begründete Philosophie bewähre: so würde man sich freilich auch in unsern Zeiten ganz besonders wieder vor dem Pantheismus zu fürchten haben. Und nicht nur dies: es müßte diese Furcht sogar eine Scheu und Furcht vor aller Philosophie selbst zur Folge haben, und ein gerechtes Mißtrauen gegen alle ihre wissenschaftlichen Bestrebungen in den höhern Regionen des Denkens, einflößen und unterhalten. Denn wenn überall die Philosophie in ihrer Erhebung zu den höchsten übersinnlichen Regionen des Denkens sich in keiner Absicht und Bedeutung als Wissenschaft begründen und ausbilden kann, ohne sich mit der Moral und Religion zu entzweyen: so wäre von ihr auch kein Heil für die Anerkennung und Rechtfertigung der sittlichen und religiösen Ueberzeugungen des Gewissens und Gemüths zu hoffen. Die heilige Stimme des Gewissens

und der Religion selbst müßte daher einen Jeden, dem diese Ueberzeugungen über Alles theuer und werth sind, vor dem Wege der philosophischen Speculation, als vor einem gefährlichen Irrwege warnen, den man lieber gar nicht betreten solle, weil man auf demselben nicht inne halten dürfe, als bis man, von der consequenten Speculation geleitet, an dem trostlosen, unerfreulichen Ziele angekommen ist, an welchem man sich um jene Ueberzeugungen betrogen sieht.

Hier müssen wir nun aber denen Allen, welche, mit gewissen speculativen Denkern in alter wie in neuerer und neuester Philosophie, in dem Wahne befangen sind: es sey ein consequenter Pantheismus die gewisse Furcht aller, zu Betrachtungen über die höchsten und wichtigsten Gegenstände der Vernunft sich erhebenden Speculation, in allem Ernste die nicht abzuweisende Frage vorlegen: ob denn wohl die Wendung, welche die Speculation bei mehreren Denkern in alter und neuer Philosophie zu wissenschaftlicher Begründung und Ausbildung irgend einer pantheistischen Weltansicht genommen, für die Richtung zu halten sey, die sie nothwendig nehmen müsse, wenn sie sich anders vor der Wissenschaft als ächte durchgeführte, ihrer Aufgabe vollkommen genügende Speculation, geltend machen wolle? —

Auch wir behaupten mit Fichte, dem Wissenschaftslehrer, wiewohl in einem ganz andern, von dem seinigen gar sehr verschiedenen Sinne, daß es allerdings nur zwei völlig consequente Systeme gebe: das Kritische, welches diejenige Grenze anerkennt, die ein für alle Mal und auf immer der menschlichen Forschbegierde durch den Organismus der menschlichen Erkenntnißkraft gesetzt ist; und ein, diesem ächten, innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft durchgeführten Kriticismus, gerade entgegengesetztes transscendentes System, welches nach der Weise und dogmatischen Methode des Spinozischen, diese Grenze überspringt, und daher auch am Ziele eines, über diese Grenze hinausgegangenen Strebens nach Erweiterung des Wissens bis zur Vollständigkeit einer

vollendeten Wissenschaft des Alls — der absoluten Einheit und Allheit — gleich dem Spinozischen, bei irgend einer pantheistischen Weltansicht anlangen muß. Denn eine jede durchgeführte Speculation, welche von dem Absoluten ausgehen will, und sich eine positive Erkenntniß des Ewigen zutraut, verliert sich, wie der scharfsinnige und besonnene speculative Denker Fries so richtig bemerkt, in diejenige Ansicht, wonach man sich die höchste Einheit im Seyn der Dinge nicht durch den Begriff der Ursache, sondern durch den Begriff der Substanz bildet, indem man alles Seyn in dem Seyn der Gottheit vereiniget, bei welcher Vorstellungsart diese Speculation nothwendig zum Pantheismus wird. — Das ist nun auch wirklich die Geschichte der Schicksale aller Speculation, welche sich zutraute, eine Aufgabe lösen zu können, die über das Fassungsvermögen der menschlichen Vernunft hinaus geht. Es hat diese, vom Absoluten, im Vertrauen zu einer positiven Wissenschaft desselben, ausgehende Speculation sich entweder wirklich mit Spinoza'n und andern ältern oder neuern Pantheisten in der Idee eines solchen pantheistischen Seyns vereiniget, oder sie ist, wie z. B. die Speculation des Descartes und Leibnitz, auf halbem Wege stehen geblieben, würde aber, bis zum Ziele ihrer Vollendung fortschreitend, nicht minder wie die spinozistische, bei einer pantheistischen Weltansicht angekommen seyn. Und so hat auch die neueste Speculation in gewissen idealistischen Schulen, von derselben Voraussetzung einer positiven, adäquaten Erkenntniß und Wissenschaft des absoluten ausgehend, nothwendig wieder zu irgend einem Pantheismus werden müssen, wie die Geschichte dieser Speculation es beweist. Mit dem ersten Schritte über jene Grenze hinaus, welche der ächte Kriticismus der Speculation vorgezeichnet hatte, war für sie auch der Weg zu diesem Ziele eröffnet. — Fragen wir demnach, für Wen nun wohl der Pantheismus die einzig wahre und einzig mögliche Philosophie sey und seyn müsse: so werden uns ohne Zweifel auf diese Frage die specula-

tiven Denker Alle eine bejahende Antwort geben müssen, welche nur diejenige Philosophie für die einzig wahre anerkennen mögen, deren Wesen, als einer umfassenden, das Universum begreifenden Wissenschaft, darin besteht, in klarem Wissen und in anschauender Erkenntniß des Absoluten und Uebersinnlichen zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint. Nicht so diejenigen speculativen Denker, insonderheit auch in unsrer neuern und neuesten Deutschen Philosophie, welche dem weisen und bescheidenen Grundsatze des ächten Kriticismus treu bleiben, der das Wissen (um Dinge einer übersinnlichen Welt) aufhob, um zum Glauben Platz zu bekommen. Diese setzen den letzten Zweck aller Philosophie nicht in Erweiterung und Vollendung eines allumfassenden, keiner Ergänzung durch Glauben bedürfenden Wissens, sondern eben in die Rechtfertigung und Aufklärung eines rein vernünftigen Glaubens an die höchsten Gegenstände unsrer sittlichen und religiösen Ueberzeugungen, welchem Glauben darum auch das Wissen und die wissenschaftliche Erkenntniß — das Niedere dem Höhern und Höchsten — müsse untergeordnet werden. — Es bleibt sonach dem philosophirenden Denker von dieser Denkart und bei dieser ächtkritischen Methode der Speculation keineswegs die traurige, alle Philosophie demüthigende Alternative übrig, entweder irgend einem consequenten Pantheismus huldigen, oder aller Speculation entsagen, und der Unphilosophie die Ehre geben zu müssen, daß sie die alleinige Weisheitslehre sey, welche der Sittlichkeit und Religion keinen Nachtheil bringen könne. Denn zwischen Philosophie als einer, allen Glauben ausschließenden Wissenschaft des vollendeten und allumfassenden Wissens, und der Nichtphilosophie giebt es ein Drittes; — eine Philosophie nämlich, welche, wie unter andern Fries (in seiner Metaphysik) sie beschreibt: „„in Einstimmung mit „„dem Evangelium lehrt, daß alles Wissen nur Stück„„werk sey, und daß sich der Mensch zur höhern Wahr„„heit nur erheben könne im Glauben, welcher aller

„„Wissenschaft entgegen zu setzen sey. So werde es die „„Aufgabe der christlichen Philosophie, dem Wissen „„und der Wissenschaft in ihnen selbst klar zu machen, „„wie sie sich der innersten rein vernünftigen Ueberzeu„„gung im sittlichen Selbstvertrauen, d. h. dem Glau„„ben unterzuordnen haben.““ Diese, nur in den niedern Regionen des philosophischen Denkens als eine Lehre des Wissens, aber in den höchsten Regionen desselben als eine Lehre des Glaubens sich geltend machende Philosophie hat nun warlich vor keiner Art des Pantheismus sich zu fürchten; und die, welche sie zur Lehrerin und Führerin auf dem Wege der Wahrheit erwählen, sind in den höhern Regionen des speculativen Denkens hinreichend vor der Gefahr gesichert, in irgend eine pantheistische Weltansicht sich zu verlieren. —

Eine Philosophie, die den reinvernünftigen Glauben über das Wissen erhebt, und alle Wissenschaft demselben unterordnet, hat sich aber auch eben so wenig in den höhern Regionen des Denkens vor einem außerweltlichen Gotte zu fürchten, sofern nämlich dieser Begriff in einer Bedeutung genommen werden sollte, welche, diesen Gott in einen Götzen verwandelnd, der reinen Vernunftidee von dem höchsten Wesen, als einem rein intelligiblen, über alle sinnlichen Prädicate, alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen und Verhältnisse erhabenen Gegenstande, widerstreitet. Denn die Philosophie, welche in Aufklärung eines rein vernünftigen Glaubens ihren höchsten Zweck findet, hat diesen Glauben eben sowohl von Aberglauben, als von einem, durch gründliche Anmaßungen der Wissenschaft erzeugten Unglauben zu befreyen, und gegen beide zu sichern. Indem sie dieses thut, erfüllt sie den hohen Beruf, den auszuführen ihr obliegt, und dessen Ausführung im Dienste der Religion sie eben so nöthig als ehrenvoll für sich achten muß. — Denn „„zwar ist es““ — wie selbst ein Hume, der bloß speculative Skeptiker bemerkt — „„es ist „„gewiß eine Art von Beschimpfung für die Philoso„„phie, wenn man sie, derer souveraines Ansehen allent-

„„halben anerkannt werden sollte, zwingt, bei jeder Ge„„legenheit sich wegen ihrer Folgen zu vertheidigen, und „„sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr An„„stoß nimmt, zu rechtfertigen. Jedoch sey eine, aber „„auch nur die Eine Gelegenheit da, wo es die Philo„„sophie für nöthig und ehrenvoll achten könne, sich „„selbst zu rechtfertigen, und das ist: wenn die Religion „„im Mindesten angetastet zu seyn scheint, deren „„Rechte ihr so theuer als ihre eignen, und „„in der That dieselben seyen.““ — Stehen nun wirklich Pantheismus und Theismus in einem so feindseligen Verhältnisse gegen einander, daß sie ihre gegenseitige Ansprüche und Forderungen unter einander nicht ausgleichen und sich dergestalt mit einander nicht befreunden können, ohne daß entweder jener sein Grundprincip aufgebe, aber damit auch seinen eigenthümlichen Charakter verläugne, oder dieser es sich gefallen lassen müsse, von jenem eine Deutung und Behandlung seiner Grundlehren von göttlicher und menschlicher Freyheit und Persönlichkeit, von dem Guten und dem Bösen, von dem Endzwecke der Welt und der vernünftigen Weltwesen insbesondre, zu erhalten, bei welcher sie ihre sittliche Wahrheit und mit dieser zugleich ihre Würde und Heiligkeit, ja selbst alle wissenschaftliche, speculative Haltung verlieren müssen: so wäre es auch entschieden, daß zwischen den Rechten der Philosophie und den Rechten der Religion in der That nicht nur keine Eintracht und Identität, sondern vielmehr die offenbarste Zwietracht, und der unvertilgbarste Widerspruch statt finden würde, wofern es nämlich wahr seyn sollte, daß Pantheismus in irgend einer, z. B. der idealistischen Form, die einzig probehaltige Philosophie sey.

Hier aber tritt nun Philosophie gegen Philosophie auf; — die Philosophie des Glaubens, deren Rechte mit den Rechten der Religion, der reinmoralischen, in dem vollkommensten Einklange stehen, und die sie auch nur für die allein wahren und gültigen Rechte aller ächten Philosophie anerkennt, gegen die Philosophie des

Wissens, welche sich Rechte anmaaßt, die ihr nicht zukommen, und damit die Religion anzutasten droht. Indem die erstere ihren Rationalismus des Glaubens dem Rationalismus eines falschen, eingebildeten Wissens, wie dieser insbesondre auch in den verschiedenen Systemen der Hyperphysik des Pantheismus sich ausgesprochen, entgegensetzt, denselben in seiner Nichtigkeit und Grundlosigkeit blosstellt und mit seinen widerrechtlichen Ansprüchen und Forderungen abweist, wird sie sich über ihr Verhältniß zur Religion vollkommen rechtfertigen, und ihr eigenes souveraines Ansehen als getreue Dollmetscherin der sich selbst und ihre Schranken erkennenden Vernunft, dieser ihrer einzigen Gesetzgeberin, behaupten können.

Es ist unsre hiemit bestimmt ausgesprochene Absicht bei den folgenden Untersuchungen, den Rationalismus des rein vernünftigen Glaubens in seinen wohlgegründeten Rechten und Ansprüchen gegen die widerrechtlichen Anforderungen des Rationalismus eines falschen, angemaaßten Wissens geltend zu machen. Denn diese Untersuchungen sollen uns hoffentlich zu dem Resultate führen: daß die von Manchen so hochgepriesene Schlußfestigkeit aller Hyperphysik des Pantheismus kein haltbares Fundament habe, sondern auf einem Princip beruhe, welches nur für die untergeordnete Sphäre des niedern Wissens um die Dinge der sinnlichen Welt gültig ist; für die höchste Region der Ideen ewiger Wahrheit aber, zu welcher die Vernunft im Glauben sich erhebt, keine Gültigkeit habe, weil hier ein höheres Princip seine Stätte hat, und ein höheres Gesetz waltet, dem jenes niedere Princip sich unterwerfen muß.

Welches dieses niedere, allem Rationalismus des Wissens allein angehörige, und dieses höhere, den Rationalismus des Glaubens begründende und bestimmende Princip sey, darüber soll uns der nächstfolgende Abschnitt bereits einige genügende Aufschlüsse geben.

Zweiter Abschnitt.

Versuch einer wissenschaftlichen Begriffsbestimmung der Lehre des Ἓν καὶ πᾶν in den Systemen der Immanenz und der Emanation nach ihren verschiedenen, aus dem pantheistischen Grundgedanken entwickelten Grundformen und Ausbildungsweisen.

Die bereits angedeutete Verschiedenheit der Begriffe, unter denen man sich diejenige Lehre zu denken pflegt, welche mit dem Namen des Pantheismus bezeichnet wird, macht es nöthig, uns gleich Anfangs über diesen Begriff auf eine bestimmte und unzweideutige Weise zu erklären. Denn es kommt hier Alles darauf an, daß einerseits das, was in allem Pantheismus das Wesentliche ist, hervorgezogen, und andrerseits zugleich das Eigenthümliche, wodurch die vielen besondern Formen, welche dieselbe Alleinheitslehre in den Systemen der Emanation sowohl, als der Immanenz anzunehmen so geschickt ist, unter einander selbst sich unterscheiden, in die besondern Begriffsbestimmungen aufgenommen, und dergestalt das Schwankende in diesen Bestimmungen fester gestellt, das Verwirrende darin aufgeklärt und das Vieldeutige auf seine genau bestimmten, für die eine oder die andre Form alleingültigen Bedeutungen zurückgeführt werde.

Wenn Buhle in der schon gedachten Abhandlung den Kolophonischen Weltweisen Xenophanes als den ersten, Spinoza'n als den letzten Pantheisten aufführt, und sonach keinen unter den vielen, den Eleaten vorangegangenen philosophirenden Denkern zu nennen weiß, dem der Name eines Pantheisten beizulegen sey: so muß dieser gelehrte Geschichtsforscher der Philosophie unstreitig einen beschränktern Begriff vom Pantheismus sich gebildet haben, als Andre, welche nicht bloß in jenen ältesten Naturphilosophien der Jonischen und Italischen Schule vor Anaxagoras, desgleichen auch nach ihm in der Stoischen, dem alten Jonier Heraklit

nachgebildeten Naturphilosophie, sondern selbst in den vorzugsweise sogenannten Emanationssystemen, namentlich im Neuplatonismus, pantheistische Weltansichten finden. So äußert sich Tiedemann über die Identität des Emanationssystems mit dem Pantheismus: daß dieses System, welche Deutung man ihm auch geben möge, allemal zum Pantheismus führe; und je nachdem man die Erklärungsart (der Grundlehren desselben) näher bestimmt, zum groben oder feinen Spinozismus. Nach seiner Ansicht von Plotin's Emanationssysteme insbesondre, lehrt dieser berühmteste Neuplatoniker, dem das System seine wissenschaftliche Begründung und Ausbildung verdankt, groben Spinozismus, wenn Er Alles zu Theilen der Gottheit macht, und sie die erste Materie seyn läßt, die durch mancherlei Veränderungen in zahllosen Gestalten sich uns zeigt. Er lehrt dagegen feinen Spinozismus, wenn Er Gott zum logischen Subjecte aller, in der Erfahrung vorkommenden Mannigfaltigkeiten macht, und aus Verstandesbegriffen alles Sinnliche herleiten will. Für die nämliche Ansicht von wesentlicher Identität der Neuplatonischen Emanationslehre und des Pantheismus hat auch Tennemann sich entschieden, da Er als Resultat seiner Darstellung und Prüfung dieses Systems, das kategorische Urtheil darüber fällt: daß ein strenger Pantheismus und Fatalismus dasselbe beherrsche.

Unter einem solchen umfassendern, auch die vorzugsweise sogenannte, und im Neuplatonismus zu einem philosophischen System ausgebildete Emanationslehre nicht ausschließenden Begriffe muß auch selbst Schelling den Pantheismus sich gedacht haben, indem Er, in der schon erwähnten Abhandlung über die menschliche Freyheit, von dieser Lehre ausdrücklich behauptet, daß sie auf keine Weise dem Pantheismus könne entgegen gesetzt werden, weil sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott, und somit jenen offenbar voraussetze.

Aber wie? — Thut nicht die Schöpfungslehre das Nämliche; — setzt nicht auch sie eine ursprüngliche

Existenz der Dinge in Gott, und somit den Pantheismus offenbar voraus, wofern anders unter Pantheismus nichts weiter als die Lehre einer ursprünglichen Existenz der Dinge in Gott verstanden werden soll? — Denn welcher Theist wird es läugnen oder auch nur anstößig und bedenklich finden wollen, der Welt der Dinge schon vor ihrer wirklichen Existenz eine Art von Daseyn in Gott zuzuschreiben, und sonach eine ursprüngliche Immanenz des Seyns und Wesens derselben im göttlichen Urwesen und Urseyn vorauszusetzen. Von derselben Voraussetzung muß ja wohl, in gewissem Betracht wenigstens, auch diejenige Lehre von dem Ursprunge der Welt ausgehen, die wegen Annahme einer unerschaffenen ewigen Materie, Gott zum bloßen Architekten der Welt macht, welcher durch die von ihm ausgehende Wirkung den ordnungs- und regellosen materiellen Weltstoff geformt und zur Ordnung und Harmonie des Universums gebracht. Denn selbst nach dieser dualistischen Weltansicht haben die Weltwesen ihre ursprüngliche Existenz in Gott, zwar nicht in Ansehung des Stoffes, woraus sie gebildet worden, also nicht der Substanz nach, wohl aber in Rücksicht auf ihre Form, welche an ihnen das Gotterschaffene ist, das positiv von ihm Hervorgebrachte.

Auf den Begriff einer ursprünglichen Immanenz alles Seyns im Seyn Gottes, wie dieser Begriff allen den verschiedenen Erklärungsversuchen von dem Ursprunge des Daseyns der Welt, welche zu Erklärung dieser Abkunft nur ein einziges Urwesen voraussetzen, gemeinschaftlich zum Grunde liegt, mag auch wohl der Verfasser der mehr erwähnten Abhandlung (über das Wesen der menschlichen Freyheit u. s. w.) seine daselbst geäußerte Behauptung gegründet haben: daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete jede Vernunftansicht, mit Ausschließung demnach allein nur des absoluten Dualismus, welcher als die Lehre von zwei, nicht nur absolut verschiedenen, sondern auch gegenseitig von einan-

der unabhängigen Principien, allerdings nur ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft ist, in irgend einem Sinne zu jener Lehre hingezogen werden müsse. — In irgend einem Sinne also!

Aber welche verschiedene Deutungen läßt derselbe Begriff von Immanenz zu! Und eben auf den Sinn, der mit diesem Begriffe verknüpft wird, kommt es hier an; denn der so oder anders gedeutete und bestimmte Sinn entscheidet für den wesentlichen Unterschied, welcher zwischen Pantheismus, Emanation und der Lehre von dem Ursprunge der Welt durch einen Welt-Schöpfer oder auch nur Welt-Baumeister festzusetzen ist. — Um hierüber nun in jedem Betracht ins Reine und Klare zu kommen, durch Ausmittelung des bestimmten Sinnes, in welchem der Begriff der Immanenz in den gedachten Systemen des Pantheismus, des Emanatismus und der Schöpfungslehre, dem eigenthümlichen Charakter dieser Lehren gemäß, muß gedeutet werden, müssen wir noch einen andern allgemeinen Gesichtspunkt aufstellen, unter welchem alle streng patheistische Lehre sowohl, als eine jede Lehre der Emanation zu betrachten ist, und der uns eben in dem wahren gemeinschaftlichen Wesen beider, eine AllEins- oder AllEinheitslehre wird erkennen lassen. Denn wohl findet sich, bei aller nicht unwesentlichen Verschiedenheit, die zwischen beiden Systemen, dem Pantheismus und dem Emanatismus gar nicht zu verkennen ist, doch auch wiederum eine so wesentliche Uebereinstimmung, und zwar gerade in dem allerwesentlichsten Puncte, welcher für ihren gemeinschaftlichen Grundcharakter entscheidet, dem Puncte eben, in welchem beide mit der Schöpfungslehre in Opposition treten. Wegen dieser wesentlichen Uebereinstimmung auf der einen, und doch zugleich einer nicht unwesentlichen Verschiedenheit von der andern Seite, werden wir unsern Begriff vom Pantheismus auch wohl in einem zwiefachen Sinne nehmen müssen; einem weitern, durch welchen auch jede Emanationslehre darunter zu befassen ist, und einem engern, welcher aus dem

kenz bezeichnet werden dürfte. Ein Pantheismus von dieser letztern Art könnte auch nicht mit Unrecht ein dualistischer genannt werden, in sofern in demselben ein Dualismus im Endlichen, nämlich die gleiche relative Realität körperlicher und denkender Naturen, d. h. der materiellen und der Intellectualwelt anerkannt und vorausgesetzt wird.

Ein Pantheismus unter der Form des Materialismus wird zu einem System der Naturvergötterung. Denn in demselben wird das Göttliche in der Materie erkannt, das Denkende, als etwas nicht Ursprüngliches, sondern Abgeleitetes, oder doch nicht als ein für sich Bestehendes, dem Undenkenden, Materiellen, als seiner Substanz untergeordnet, und der Begriff von einer Natur der Dinge zu einem alleinigen Wesen hypostasirt. Hier erscheint demnach der Pantheismus unter dem Charakter eines gröbern physischen Pantheismus, des Hylozoismus, welcher auf seiner tiefsten Stufe das Denkende erst aus dem Undenkenden der Urmaterie erzeugt werden und allmählich sich entwickeln läßt. Auf einer höhern Stufe wird zwar die denkende Natur nicht als eine dem Schooße der Materie allererst entsprossene Geburt angesehen, sondern auch eben als ein Ursprüngliches gesetzt, jedoch immer nur als eine der Materie ursprünglich inwohnende und mit ihr gleich ewige Urkraft, und als das dynamische, von der groben an sich unthätigen Materie zwar verschiedene, aber doch nicht von ihr geschiedene, sondern mit ihr, als ihrem Substrate, unzertrennlich verbundene Princip aller Thätigkeit und alles Lebens im materiellen wie im geistigen Universum; — d. i. als die Weltseele, welche mit der Materie, dem Leibe der Welt, zum Ganzen Einer Natur unzertrennlich verbunden ist.

In dieser materialistischen Form sehen wir den Pantheismus zuerst auftreten in den ältesten Naturphilosophischen Systemen der Jonier, des Thales, des Heraklit und in der Stoischen, nach Heraklits Grundansichten weiter ausgebildeten Naturphilosophie. Auch

werden wir in derselben Form ihn wieder antreffen in der neuern Philosophie, aber freilich hier auf der höchsten Stufe der Läuterung und Verfeinerung, zu welcher die genigle Denkart eines J. Bruno ihn erhoben.

Eine ganz andre Weltansicht bietet uns ein Pantheismus unter der Form des Idealismus dar. Der pantheistische Grundgedanke: Alles ist Eines, erhält hier eine idealistische Bedeutung in und mit dem Begriffe von einer ursprünglich selbstthätigen, denkenden Natur, einer absoluten Intelligenz, als dem Prinzip der allein realen Intellectualwelt, im Gegensatze mit der Sinnenwelt, als einer unreellen Welt des bloßen Scheines, und der Materie, als dem An sich Nichts. — Dieser idealistische Pantheismus ist ursprünglich orientalischer Abkunft; er kommt bereits zum Vorschein in der uralten indischen Emanationslehre, welche wir — wie oben schon bemerkt — als die Stammmutter aller folgenden idealistisch-pantheistischen Systeme im Cabbalismus, im Gnosticismus und Neu-Platonismus ansehen können, in welchen der orientalische mit dem Platonischen Idealismus auf mancherlei Weise durch Hypostasirung der Platonischen Ideenlehre sich vermischt und verschmolzen hatte. In neuerer und neuesten Philosophie werden wir in dem mystisch religiösen Pantheismus des Malebranche und in gewissen speculativen Gottes- und Weltlehren mehrerer unter unsern neuesten Idealisten, z. B. Fichte's, Hegels u. a. m., diese idealistische Form wieder finden. In dem dualistischen, über die Beschränktheit und Einseitigkeit beider gedachten Formen, durch Anerkennung der gleichen Realität der Körper- und der Geisterwelt, sich erhebenden Pantheismus, wird weder die Natur, noch die Intelligenz, als das alleinige Wesen hypostasirt, sondern vielmehr das Eine als dasjenige Wesen gesetzt, welches An sich keines von beiden, sondern das Identische beider ist, und das gemeinsame Princip, in welchem, als ihrem Urgrunde, beide Welten zur absoluten Einheit und Identität vereiniget sind. — Als

einen solchen dualistischen Pantheismus werden wir in neuerer Philosophie den Spinozismus, und in neuester das absolute Identitätssystem der Schelling'schen Naturphilosophie kennen lernen; letzteres jedoch auch nach seinem Eigenthümlichen, als einen geläuterten und verklärten Spinozismus, unter Leitung der Grundsätze und Grundansichten des Idealismus, welchen unsre neuere Speculation auf einen höhern Standpunct hinaufgeführt hat. —

Zweitens:

Ein alleiniges Wesen ist Alles! Dieses ist jener pantheistische Grundgedanke von einer andern Seite gefaßt; von derjenigen Seite nämlich, von welcher auf dem pantheistischen Standpuncte die Unendlichkeit oder absolute Totalität in der Einheit des alleinigen Wesens erblickt wird durch Vereinigung alles Seyns im Seyn dieses Einen alleinigen Wesens. — Drückt die erste Seite jenes Grundgedankens von dem AllEinen die qualitative Einheit desselben aus, mit Aufhebung aller qualitativen Differenz in dem Absolutrealen, An sich Seyenden: so ist diese andre Seite vielmehr der Ausdruck der quantitativen Einheit des AllEinen, das hier in seiner absoluten, die Totalität alles Realen in der gesammten wirklichen Welt umfassenden Größe, als Ein in sich vollendetes Ganzes, vorgestellt wird, dem nichts weiter entgegengesetzt ist, und das nichts außer sich hat, als das Nichtreale, d. i. das Nichts. — Auch von dieser, die Lehre des ἓν καὶ πᾶν als eine Lehre der Immanenz, oder der Vereinigung alles Seyns in der Einheit und Identität desselben, ganz eigends bezeichnenden Seite, stellt sich der Pantheismus in Opposition mit allem absoluten Dualismus und Pluralismus. Wie er dort nämlich allem absoluten qualitativen, in Annahme und Voraussetzung zweier ungleichartiger von einander getrennter Grundwesen und Principien bestehendem Dualismus entgegengesetzt ist: so hier auch dem absoluten quantitativen Dualismus oder Pluralismus, durch Verwerfung alles Getrennt- oder Abgesondertseyns

irgend einer Existenz von dem Unwesen und Unseyn. — Der von dieser Seite gefaßte und festgehaltene Grundgedanke von dem Einen, daß zugleich Alles ist, begründet sonach geradezu die pantheistische Weltansicht, wonach Gott nicht außer der Welt, dem Inbegriffe alles Seyenden, und diese Welt nicht außer Gott ist. Da inzwischen mit der antidualistischen Lehre der All-Einheit des Seyns ein relativer Dualismus im Endlichen wie im Spinozismus, eben so gut verträglich ist, wie mit dem Monotheismus ein Polytheismus, der zwar eine Mehrheit von Untergöttern lehrt, die aber Alle Einem höchsten Gotte unterthan sind: so werden wir den Pantheismus von der eben beschriebenen dualistischen Art auch in diesem Betracht nur allein dem absoluten Dualismus, so wie überhaupt allen den Systemen entgegensetzen dürfen, die auf diese oder jene Weise irgend ein Seyn außer und neben Gott zulassen, und dadurch mit der Lehre von dem Einen, welches, in der ganzen Fülle seines Seyns und Lebens betrachtet, zugleich Alles ist, im Widerspruche sich befinden. Denn dem eben ausgesprochenen, in seiner ganzen Schärfe und Strenge gefaßten pantheistischen Grundbegriffe von dem Einen, welches zugleich Alles ist, zufolge, können alle einzelne Weltwesen und deren Veränderungen, nichts als Bestimmungen und Beschaffenheiten, Modificationen oder Erscheinungsweisen dieses alleinigen Wesens seyn, nicht außer sondern nur in demselben begriffen. Im System eines materialistischen Pantheismus können sie nur besondre Theile und Formen der göttlichen Urmaterie seyn, und nur besondre Aeußerungsarten der Weltseele, als der allgemeinen, überall wirksamen Lebenskraft der Natur; in einem idealistischen Pantheismus dagegen nichts als bloße Gedanken der alleinigen absoluten Intelligenz. Und im dualistischen endlich werden alle Dinge, in der Körper- wie in der Geisterwelt, nach allen ihren einzelnen Formen, Veränderungen und wechselnden Zuständen, nichts weiter seyn können, als nur besondre modi, und Beschaffenheiten, Kraftäußerungen

denheit von Bestimmungen, und durchaus durch keinen Gegensatz bestimmten und getrübten absoluten Identität alles Seyns, welche durch die vollkommene Gleichheit und Identität zwischen dem Realen Existirenden, als Subjecte, und eben demselben, als Prädicate, ausgedrückt wird: A = A.

In dieser simpeln und reinen, aber auch im Grunde inhalt- und gehaltleeren, und darum auch durchaus unfruchtbaren Form, untauglich zu Erklärung des Daseyns und der Beschaffenheiten der wirklichen Welt, werden wir den Pantheismus in der Schule der alten Eleatischen Speculation antreffen, wie er insbesondre in seiner eigenthümlichen Gestalt in den Systemen des Parmenides und des Melissos rein und mit entschiedener Bestimmtheit hervortritt, als die Eine und einzige, erste und letzte Lehre des ἓν καὶ πᾶν, welche im strengen Sinne auf den Namen eines Systems der absoluten Identität gegründete Ansprüche machen dürfte.

Eine ganz andre Gestalt gewinnt die Lehre von der AllEinheit des Seyns, wenn das Eine, welches Alles ist, dort als bloßes Subject gesetzt, hier näher durch den Begriff der Substanz bestimmt wird. Mit dieser Bestimmung tritt eine reelle Differenz und ein Gegensatz ein, zwischen dem Subjecte und seinem Prädicate, so daß jener rein und absolut identische Satz A = A in den einer Differenz in der Indifferenz, in A = B sich verwandelt. Denn das Subject, als Substanz gesetzt, muß als das ursprüngliche Seyn gedacht werden, dem ein anderes Seyn, ein abgeleitetes also, als sein Prädikat entgegensteht. Hier findet sich demnach sogleich eine Differenz ein zwischen Seyn und Seyn, wovon das Eine als Grund (Princip), das Andre als seine Folge (Principiat) bestimmt ist; — ein Gegensatz demnach zwischen Urseyn und derivativem Seyn, einem Unbedingten und einem Bedingten. —

Der Substanzbegriff in Beziehung auf sein Correlat, das Accidens, und die Vielheit der Accidenzien, als der

ihr inwohnenden realen Bestimmungen, führt nothwendig auf den Begriff der Kraft, der freilich aus dem Begriffe des reinen und einfachen Seyns, durch bloße Analyse desselben, auf keine Weise sich ableiten läßt. Sofern nämlich die Substanz den Grund der ihr inhärirenden realen Bestimmungen, d. i. ihrer Accidenzien enthält, muß ihr eine Kraft zukommen, vermöge deren Wirksamkeit sie eben die Ursache ihrer Accidenzien ist. Wir sagen daher: die Substanz hat Kraft, sofern sie den Grund ihrer Accidenzien enthält, oder die Ursache derselben ist. Wird demnach das Eine Reale, welches Alles ist, und dem die Existenz, als Prädicat, zukommt, unter dem Begriffe der Substanz gedacht: so muß ihm auch Kraft beigelegt werden. Das Urwesen und der Urgrund aller Dinge muß nicht nur Alles seyn, d. h. als die Eine und einzige Substanz alles Seyende als seine realen Bestimmungen oder Accidenzien in sich vereinigen, sondern als alleinige Urkraft auch alles können und wirken. —

So verwandelt demnach die Speculation unter Vermittelung der Kategorie der Substanzialität, womit die der Caussalität, als eine nothwendige Folge, unzertrennlich verbunden ist, jenen leeren und abstracten, todten und unfruchtbaren logischen Pantheismus, wie ihn die Eleatische Schule, namentlich Parmenides und Melissos gegründet und ausgebildet, in den fruchtbaren und lebendigen dynamischen, in welchem denn auch allein nur das Band zwischen der Erscheinung und dem Seyn an sich auf irgend eine Weise könnte gefunden und nachgewiesen werden, wofern es überall nur zu finden und nachzuweisen wäre. Dieser dynamische Pantheismus, welcher in der Idee des absoluten Realen das Seyn mit der Kraft und Wirksamkeit verbindet, kann nun jene dreifache bereits beschriebene, materialistische oder idealistische, oder dualistische Form annehmen, je nachdem die Urkraft, als eine dem Subject, als materieller Substanz, inwohnende und mit derselben unzertrennlich verbundene, bloße mate-

rieHe Naturkraft; oder als ursprüngliche, und zugleich von der Materie verschiedene und geschiedene Denkkraft; oder endlich als das Weder Noch, d. i. als das gemeinsame identische Princip alles Wirklichen insgesammt, des bloßen bewußtlosen Naturlebens in der physischen sowohl, als des geistigen bewußten Lebens in der Intellectualwelt, anerkannt und gesetzt wird.

Diese letztere Art des Pantheismus, welche sich von jenen beiden einseitigen Formen durch ihre Doppelseitigkeit unterscheidet, wonach die Lehre der AllEinheit des Seyns zum System eines vollständigen allseitigen Realismus durch die Synthese des Idealen und des Realen sich ausbildet, wird nun aber freilich von den zwei sehr verschiedenen Standpuncten aus, welche sie nehmen kann, einem niedern innerhalb der Sphäre der Sinnenwelt, und einem, über diese Sphäre sich erhebenden, höheren, auch zu zwei gar sehr verschiedenen Weltansichten uns führen müssen.

Nimmt der dualistische Pantheismus jenen niederen Standpunkt, auf welchem er sich nicht über unsre sinnlich beschränkte Vorstellungsart der Dinge zu erheben, und sonach die Begriffe vom Seyn, von Substanzialität und Caussalität, von Kraft und Wirksamkeit, von den Bedingungen des Raumes und der Zeit unter Voraussetzung der objectiven Gültigkeit dieser subjectiven Formen unsrer sinnlich anschaulichen Vorstellungsweise der Dinge, nicht loszumachen vermag: so wird er, von dieser irrigen Voraussetzung ausgehend, eine Weltansicht entwickeln, die, in gewissem Betracht wenigstens, dem Vorwurfe einer Identification Gottes mit der Sinnenwelt nicht entgehen kann. Ein System nämlich, dem Raum und Zeit als Bedingungen alles Seyns und Wirkens überhaupt gelten, muß nothwendig diese Bedingungen auch auf das Urseyn und den Urgrund der Dinge übertragen, und sonach in der Einen absoluten Substanz das den Raum erfüllende Reale erkennen, und die Caussalität dieser räumlichen Substanz

von Bedingungen der Zeit abhängig machen. Die Eine und einzige Substanz wird, in ihrer Unendlichkeit betrachtet, den ganzen unendlichen Raum erfüllen; und die Caussalität ihrer Kraft wird die ganze unendliche Zeit hindurch im Hervorbringen ihrer wechselnden Accidenzien sich wirksam beweisen. Also nicht bloß das Denken, auch die unendliche Ausdehnung muß in einem solchen, über die Formen der Sinnlichkeit sich nicht erhebenden Pantheismus zu einem Attribute der göttlichen Substanz gemacht, und es können auch — da nichts dem Grundbegriff der Immanenz zufolge, außer Gott existiren kann — die einzelnen ausgedehnten Dinge für nichts anders, als für bloße besondre Bestimmungen oder Modificationen in der unendlichen göttlichen Ausdehnung gehalten werden; gleicher Weise, wie die einzelnen denkenden Wesen in Beziehung auf das Attribut des unendlichen Denkens. Die Eine ihrem An sich nach, weder ausgedehnte noch denkende Substanz, ist nun freilich, aber doch nur ihren Attributen nach, das Beharrende, während ihre Accidenzien, als Wirkungen ihrer Caussalität in der Zeit, einem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen sind. So werden zwei ungleichartige Elemente ein absolutes Werden mit dem absoluten Seyn, und eine durch räumliche und zeitliche Merkmale unterscheidbare Vielheit und Mannigfaltigkeit mit der absoluten Einheit in dem Begriffe des Alleinigen Wesens vereiniget, welches als Substanz eine unendliche Mehrheit und Mannigfaltigkeit von räumlichen und zeitlichen einzelnen Dingen als ihren möglichen modis in sich begreift, und als Urkraft durch unendlich viele und verschiedene Aeußerungsarten ihrer Caussalität, alle diese Dinge wirklich macht.

Was demnach in einem pantheistischen System von dieser niedern empirisch dualistischen Form, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, des abgeleiteten und bedingten Seyns zu dem Urseyn, als dem Unbedingten, betrifft: so ist es freilich nicht bloß als ein Verhältniß der Immanenz, der Substanz nämlich zu der ihr in-

wohnenden Accidenzien, sondern zugleich allerdings auch als ein Verhältniß der Dependenz zu betrachten, sofern die Substanz als das Urseyn, dem Princip nach, ihren Accidenzien — das prius dem posterius — vorhergehen muß; welche Accidenzien als ihre Modificationen nur nach ihrer Substanz, und als Folgen, abhängig von ihrem Urgrunde, nur durch denselben ihre Möglichkeit und Wirklichkeit erhalten. Dieser nothwendigen Unterscheidung ohngeachtet, sind aber dennoch das Unendliche und das Endliche, das Unbedingte und das Bedingte in sofern von gleicher Art und Natur, als das Eine wie das Andere den nämlichen Bedingungen der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit unterworfen und mithin als zu Einer und derselben Welt, der Sinnenwelt des Raumes und der Zeit, gehörig, betrachtet wird. Dieser sinnlichen Vorstellungsart zufolge ist nun zwar Gott kein einzelnes endliches, weder körperliches noch denkendes Ding, auch nicht einmal der ganze Inbegriff aller dieser Dinge zusammen genommen; denn alle Endlichkeit beruht dem Seyn nach lediglich auf bloßen Einschränkungen der unendlichen göttlichen Attribute; so wie das Wirken und Handeln jedes einzelnen endlichen Dinges in der physischen und der moralischen Welt nichts anderes ist, als eine bloße beschränkende Kraftäußerung der unendlichen, in immerwährender anfangs- und endloser Thätigkeit begriffenen Caussalität der göttlichen, den ganzen unendlichen Raum, so wie die ganze unendliche Zeit erfüllenden Substanz. Es ist sonach im Grunde doch nur eine bloß quantitative, keinesweges eine qualitative Differenz, wodurch hier das Unbedingte von dem Bedingten unterschieden wird; jenes als eine unbegränzte, dieses als eine beschränkte, extensive und intensive Größe. Die Substanz in ihrem Attribute der Ausdehnung erfüllet den ganzen unendlichen Raum, jedes einzelne körperliche Ding dagegen nur einen bestimmten begränzten Raum; und die Caussalität dieser Substanz breitet sich in ihrem absoluten Werden über die ganze unendliche Zeit aus, während jedes einzelne end

liche Ding in seinem Thun und Wirken immer nur auf eine gewisse bestimmte Zeit beschränkt ist.

Zu einer ganz andern Weltansicht führt ein dualistischer Pantheismus, welcher, über die Formen und Bedingungen unsrer sinnlich beschränkten Vorstellungsweise des Wirklichen sich erhebend, die Begriffe des Seyns und der Kraft, der Substanzialität und der Causalität, von Raum und Zeit loszumachen vermag, und dergestalt eine qualitative wesentliche Differenz, einen wahrhaft reellen Gegensatz zwischen dem endlichen Seyn in der bloßen Erscheinung, und dem Seyn an sich (den Dingen an sich) anerkennt und festsetzt. — Ein solcher, über die gesammte Sinnenwelt, als eine bloße Erscheinungswelt des räumlichen und des zeitlichen Seyns, sich erhebender Pantheismus würde in dieser seiner gesteigerten, geläuterten und verklärten Gestalt ein intelligibler, oder ein Pantheismus der höhern Metaphysik, als der Wissenschaft des übersinnlichen Seyns und Wesens der Dinge, genannt zu werden verdienen, zum Unterschiede von dem zuvor beschriebenen empirisch dualistischen. Denn dieser kann doch immer nur für einen physisch und mathematisch-metaphysischen gelten, weil er sich nicht über die mathematischen Formen und Bedingungen des Räumlichen und Zeitlichen zu erheben vermag, und darum auch das Urwesen und Ursеyn selber, dem Seyn nach, unter dem mathematischen Begriffe einer unendlichen extensiven Größe im Raume, und einer unendlichen intensiven Größe in der Zeit, der Caussalität nach, zu denken genöthiget ist. — Zu diesem reinen und erhabenen intelligiblen Pantheismus, welcher sich durch absolutes Getrennthalten, eine vollkommene Abscheidung der Sinnenwelt, als der bloßen erscheinenden Welt von der intelligiblen, als der einzig und schlechthin realen, von jeder Identification Gottes mit der Sinnenwelt, als einer an sich unreellen Welt, entfernt hält, hat sich erst die Speculation der Philosophie unsrer Tage wieder erhoben, und sie verdankt diese Erhebung einzig und allein

dem transscendentalen Idealismus der kritischen Philosophie; wie ja auch Schelling selber dieses negative Verdienst (der Befreiung) dem Kriticismus bereitwillig eingeräumt hat. Denn von der Vernunftkritik belehrt und gewarnt, keine Prädicate des Endlichen auf das Unendliche überzutragen, und dergestalt durch sinnliche Bestimmungen das Uebersinnliche in die Sphäre der Sinnenwelt herabzuziehen, sondern die, auf den scharf und bestimmt gefaßten Gegensatz des endlichen Seyns mit seinen sinnlichen Formen und Bedingungen des Raumes und der Zeit, und des Seyns an sich — der absoluten Realität — gegründete Ansicht und Vorstellungsart der endlichen Dinge, als bloßer Erscheinungen festzuhalten, hat die neueste pantheistische Lehre in dem absoluten Identitätssysteme sich allerdings zu dem höhern Standpuncte erheben können, auf welchem sie, die gesammte Sinnenwelt unter sich erblickend, von der Idee des Absoluten Alles zu entfernen vermochte, was nicht in ihr selbst, als zu ihrem Wesen gehörig, sondern nur unter ihr, als eine bloße Erscheinung ihres Seyns — ein bloßes Abbild von dem Urbilde — gedacht werden kann.

So mancherlei sind demnach die Formen, welche die Eine und dieselbe Lehre annehmen kann, indem die pantheistische Speculation ihrem Grundgedanken von dem Einen und All bald diese, bald eine andre Deutung giebt, und unter gewissen Bestimmungen faßt, woraus denn verschiedene eigenthümliche Theorien sich entwickeln müssen. — Unter diesen vielen verschiedenen bisher beschriebenen Gestalten hat denn auch wirklich die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in alter und neuer und neuester Philosophie sich gezeigt; aber wir können und werden sie immer wieder erkennen in jedem antiken oder modernen, orientalischen oder occidentalischen Gewande, in welche sie die Denkart und Vorstellungsweise speculirender oder phantasirender und mystisch schwärmerischer Denker eingekleidet. Denn die wesentlichen Grundzüge einer jeden, aus dem Grundgedanken von der AllEinheit des Seyns

sich entwickelnden antidualistischen Lehre, finden sich auch an jedem pantheistischen System im weitern Sinne, indem sie sich auch in den verschiedenen Emanationslehren nicht verkennen lassen. Und darin eben ist nun auch der Grund zu suchen, warum beide Systeme gewöhnlich unter den Namen des Pantheismus zusammengefaßt werden und warum so viele ältere und neuere Geschichtforscher der Philosophie sich für berechtigt halten, den Emanationslehren in der Reihe der pantheistischen Systeme ihre Stelle anzuweisen. Aber freilich wird dem nämlichen Grundbegriffe der Immanenz und von dem All-Einen im Emanatismus und im strengen eigentlichen Pantheismus ein verschiedener Sinn untergelegt, wodurch ein allerdings nicht unwesentlicher Unterschied zwischen beiden besondern Hauptformen aller pantheistischen Lehren begründet wird. — Um daher aus dem Begriffe des Pantheismus alle Unbestimmtheit und Verworrenheit zu entfernen, die aus einer, den wesentlichen Unterschied unter beiden Systemen nicht beachtenden Vermischung derselben nothwendig entspringen muß, werden wir zu genauer Bestimmung dieses Unterschiedes, zunächst den eigenthümlichen Sinn auszumitteln und darzulegen haben, in welchem der eigentliche Pantheismus den Grundbegriff der Immanenz nimmt, und wie er sich dadurch von jeder Lehre der Emanation bestimmt unterscheidet.

Es frägt sich demnach: in welchem bestimmten Sinne der Begriff der Immanenz im System des eigentlichen Pantheismus genommen werde.

Auf diese ihm vorgelegte Frage wird der strenge Pantheist uns antworten: daß sein System nicht bloß eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott voraussetze, sondern daß diese ursprüngliche Immanenz auch unverändert als ein immerwährendes Seyn und Leben der Dinge in Gott zu denken sey, da jede Vorstellung von irgend einer Trennung des Endlichen vom Unendlichen, als eine durchaus falsche Ansicht müsse verworfen werden. Kann nun aber das Endliche auf keine Weise als getrennt von dem Unendlichen gedacht

werden: so kann auch überall nicht die Rede seyn von irgend einem Uebergange des Unendlichen zum Endlichen. Es giebt keinen solchen Uebergang; denn es giebt keinen Ausgang des Endlichen aus dem Absoluten, wie man sich auch immer diesen Ausgang denken möge, als Emanation oder als Schöpfung in einer endlichen oder einer ewigen Zeit. Mit Verwerfung eines jeden Gedankens dieser Art, belehrt uns demnach der strenge eigentliche Pantheist, daß das Endliche, da es nicht getrennt seyn kann, von dem Unendlichen, und nicht abstrahirt gedacht von demselben, von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen sey, und daß es auch allein nur an ihm und mit ihm, dem Allein-Selbständigen, seyn könne, zugleich und zumal, zeitlos oder auf ewige Weise. Dem so bestimmten Begriffe der Immanenz zufolge, denkt sich demnach der Pantheist Gott unter dem Begriffe der absoluten Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen, welcher Begriff allen reellen Unterschied und Gegensatz zwischen dem einen und dem andern völlig aufhebt. Denn Gott ist nach diesem strengen pantheistischen Begriffe der Immanenz ein in sich selbst geschlossenes, alle Gegensätze in sich aufhebendes und durch seine Ewigkeit auslöschendes All, in welchem alles Seyn in seiner absoluten Totalität zur absoluten Einheit und Identität vereiniget ist, und heute und immerdar auf eine unveränderliche und ewige Weise vereiniget bleibt. — Hieraus erhellet denn auch: daß der Pantheismus die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im eigentlichsten und strengsten Sinne des Worts sey; eine Lehre nämlich, in welcher mit der Einheit und Identität alles Seyns, zugleich und zumal die absolute Unendlichkeit und Totalität desselben gesetzt ist; die Einheit in der Allheit, die Allheit in der Einheit erkannt wird.

Giebt es hiernach für den Standpunct der pantheistischen Weltansicht keine, von dem Unendlichen getrennte Endlichkeit, welcher in dieser Trennung ein wahrhaft reales selbständiges Seyn außer dem Unendlichen, zukäme: so ist auch nach dieser Ansicht im eigentlichsten

Sinne nichts außer Gott, da Er ja Alles Seyn selbst ist, oder nur als Alles ist; als die absolute Einheit zugleich und zumal die absolute Allheit, außer welcher nichts seyn noch gedacht werden kann. — Durch Vernichtung des Gegensatzes zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen stellt sich sonach der Pantheismus, als eine antidualistische Lehre im strengsten Verstande, jeder Art von Dualismus entgegen, welcher in irgend einer realen und objectiven Bedeutung und Beziehung jenen Urgegensatz anerkennt und voraussetzt. — Mit dem strengen Sinne, welchen der Pantheismus in seinen Grundbegriff des ἓν-καὶ πᾶν legt, ist endlich auch die Vorstellung einer, von Ewigkeit her immer gleichen, sich weder vermehrenden, noch vermindernden Vollkommenheit des Weltalls unzertrennlich verbunden. Da nämlich aus dem Wesen Gottes das Seyn, welches an sich unendlich ist, und als unendlich weder wachsen noch abnehmen kann, d. h. also das All in seiner Unendlichkeit nothwendig folgt: so muß es immer schon ganz und vollendet da seyn, als mit dem Wesen Gottes zumal und zugleich gesetzt. Wie ohne Gott keine Welt: so ist nach der Lehre des Pantheismus ohne Welt auch kein Gott, weil das Wesen Gottes mit Aufhebung des Alls, welches nur als All wirklich ist, und daher nicht Theilweise aus dem Wesen Gottes folgen kann, zugleich mit aufgehoben werden müßte. — Und mit der von Ewigkeit her ganz und vollendet da seyenden Allheit des mit dem Wesen und Seyn Gottes zugleich und zumal gesetzten Seyns ist auch zugleich die Existenz eines jeden einzelnen Dinges als eine ewige gesetzt, da die Dinge nur durch das All sind, und nur in der Allheit.

Welche besondre Vorstellungsart und Ansicht von dem Verhältnisse der Welt zu Gott dem einen oder dem andern System des Pantheismus auch eigen seyn möge: der wesentliche und allgemeine Charakter spricht sich doch allen diesen Systemen in der, ihnen allen gemeinschaftlichen Grundvoraussetzung aus: daß das Endliche nicht

denheit von Bestimmungen, und durchaus durch keinen Gegensatz bestimmten und getrübten absoluten Identität alles Seyns, welche durch die vollkommene Gleichheit und Identität zwischen dem Realen Existirenden, als Subjecte, und eben demselben, als Prädicate, ausgedrückt wird: A = A.

In dieser simpeln und reinen, aber auch im Grunde inhalt- und gehaltleeren, und darum auch durchaus unfruchtbaren Form, untauglich zu Erklärung des Daseyns und der Beschaffenheiten der wirklichen Welt, werden wir den Pantheismus in der Schule der alten Eleatischen Speculation antreffen, wie er insbesondre in seiner eigenthümlichen Gestalt in den Systemen des Parmenides und des Melissos rein und mit entschiedener Bestimmtheit hervortritt, als die Eine und einzige, erste und letzte Lehre des ἓν καὶ πᾶν, welche im strengen Sinne auf den Namen eines Systems der absoluten Identität gegründete Ansprüche machen dürfte.

Eine ganz andre Gestalt gewinnt die Lehre von der AllEinheit des Seyns, wenn das Eine, welches Alles ist, dort als bloßes Subject gesetzt, hier näher durch den Begriff der Substanz bestimmt wird. Mit dieser Bestimmung tritt eine reelle Differenz und ein Gegensatz ein, zwischen dem Subjecte und seinem Prädicate, so daß jener rein und absolut identische Satz A = A in den einer Differenz in der Indifferenz, in A = B sich verwandelt. Denn das Subject, als Substanz gesetzt, muß als das ursprüngliche Seyn gedacht werden, dem ein anderes Seyn, ein abgeleitetes also, als sein Prädikat entgegensteht. Hier findet sich demnach sogleich eine Differenz ein zwischen Seyn und Seyn, wovon das Eine als Grund (Princip), das Andre als seine Folge (Principiat) bestimmt ist; — ein Gegensatz demnach zwischen Urseyn und derivativem Seyn, einem Unbedingten und einem Bedingten. —

Der Substanzbegriff in Beziehung auf sein Correlat, das Accidens, und die Vielheit der Accidenzien, als der

ihr inwohnenden realen Bestimmungen, führt nothwendig auf den Begriff der Kraft, der freilich aus dem Begriffe des reinen und einfachen Seyns, durch bloße Analyse desselben, auf keine Weise sich ableiten läßt. Sofern nämlich die Substanz den Grund der ihr inhärirenden realen Bestimmungen, d. i. ihrer Accidenzien enthält, muß ihr eine Kraft zukommen, vermöge deren Wirksamkeit sie eben die Ursache ihrer Accidenzien ist. Wir sagen daher: die Substanz hat Kraft, sofern sie den Grund ihrer Accidenzien enthält, oder die Ursache derselben ist. Wird demnach das Eine Reale, welches Alles ist, und dem die Existenz, als Prädicat, zukommt, unter dem Begriffe der Substanz gedacht: so muß ihm auch Kraft beigelegt werden. Das Urwesen und der Urgrund aller Dinge muß nicht nur Alles seyn, d. h. als die Eine und einzige Substanz alles Seyende als seine realen Bestimmungen oder Accidenzien in sich vereinigen, sondern als alleinige Urkraft auch alles können und wirken. —

So verwandelt demnach die Speculation unter Vermittelung der Kategorie der Substanzialität, womit die der Caussalität, als eine nothwendige Folge, unzertrennlich verbunden ist, jenen leeren und abstracten, todten und unfruchtbaren logischen Pantheismus, wie ihn die Eleatische Schule, namentlich Parmenides und Melissos gegründet und ausgebildet, in den fruchtbaren und lebendigen dynamischen, in welchem denn auch allein nur das Band zwischen der Erscheinung und dem Seyn an sich auf irgend eine Weise könnte gefunden und nachgewiesen werden, wofern es überall nur zu finden und nachzuweisen wäre. Dieser dynamische Pantheismus, welcher in der Idee des absoluten Realen das Seyn mit der Kraft und Wirksamkeit verbindet, kann nun jene dreifache bereits beschriebene, materialistische oder idealistische, oder dualistische Form annehmen, je nachdem die Urkraft, als eine dem Subject, als materieller Substanz, inwohnende und mit derselben unzertrennlich verbundene bloße mate-

rieHe Naturkraft; oder als ursprüngliche, und zugleich von der Materie verschiedene und geschiedene Denkkraft; oder endlich als das Weder Noch, d. i. als das gemeinsame identische Princip alles Wirklichen insgesammt, des bloßen bewußtlosen Naturlebens in der physischen sowohl, als des geistigen bewußten Lebens in der Intellectualwelt, anerkannt und gesetzt wird.

Diese letztere Art des Pantheismus, welche sich von jenen beiden einseitigen Formen durch ihre Doppelseitigkeit unterscheidet, wonach die Lehre der AllEinheit des Seyns zum System eines vollständigen allseitigen Realismus durch die Synthese des Idealen und des Realen sich ausbildet, wird nun aber freilich von den zwei sehr verschiedenen Standpuncten aus, welche sie nehmen kann, einem niedern innerhalb der Sphäre der Sinnenwelt, und einem, über diese Sphäre sich erhebenden, höheren, auch zu zwei gar sehr verschiedenen Weltansichten uns führen müssen.

Nimmt der dualistische Pantheismus jenen niederen Standpunkt, auf welchem er sich nicht über unsre sinnlich beschränkte Vorstellungsart der Dinge zu erheben, und sonach die Begriffe vom Seyn, von Substanzialität und Caussalität, von Kraft und Wirksamkeit, von den Bedingungen des Raumes und der Zeit unter Voraussetzung der objectiven Gültigkeit dieser subjectiven Formen unsrer sinnlich anschaulichen Vorstellungsweise der Dinge, nicht loszumachen vermag: so wird er, von dieser irrigen Voraussetzung ausgehend, eine Weltansicht entwickeln, die, in gewissem Betracht wenigstens, dem Vorwurfe einer Identification Gottes mit der Sinnenwelt nicht entgehen kann. Ein System nämlich, dem Raum und Zeit als Bedingungen alles Seyns und Wirkens überhaupt gelten, muß nothwendig diese Bedingungen auch auf das Urseyn und den Urgrund der Dinge übertragen, und sonach in der Einen absoluten Substanz das den Raum erfüllende Reale erkennen, und die Caussalität dieser räumlichen Substanz

von Bedingungen der Zeit abhängig machen. Die Eine und einzige Substanz wird, in ihrer Unendlichkeit betrachtet, den ganzen unendlichen Raum erfüllen; und die Caussalität ihrer Kraft wird die ganze unendliche Zeit hindurch im Hervorbringen ihrer wechselnden Accidenzien sich wirksam beweisen. Also nicht bloß das Denken, auch die unendliche Ausdehnung muß in einem solchen, über die Formen der Sinnlichkeit sich nicht erhebenden Pantheismus zu einem Attribute der göttlichen Substanz gemacht, und es können auch — da nichts dem Grundbegriff der Immanenz zufolge, außer Gott existiren kann — die einzelnen ausgedehnten Dinge für nichts anders, als für bloße besondre Bestimmungen oder Modificationen in der unendlichen göttlichen Ausdehnung gehalten werden; gleicher Weise, wie die einzelnen denkenden Wesen in Beziehung auf das Attribut des unendlichen Denkens. Die Eine ihrem An sich nach, weder ausgedehnte noch denkende Substanz, ist nun freilich, aber doch nur ihren Attributen nach, das Beharrende, während ihre Accidenzien, als Wirkungen ihrer Caussalität in der Zeit, einem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfen sind. So werden zwei ungleichartige Elemente ein absolutes Werden mit dem absoluten Seyn, und eine durch räumliche und zeitliche Merkmale unterscheidbare Vielheit und Mannigfaltigkeit mit der absoluten Einheit in dem Begriffe des Alleinigen Wesens vereiniget, welches als Substanz eine unendliche Mehrheit und Mannigfaltigkeit von räumlichen und zeitlichen einzelnen Dingen als ihren möglichen modis in sich begreift, und als Urkraft durch unendlich viele und verschiedene Aeußerungsarten ihrer Caussalität, alle diese Dinge wirklich macht.

Was demnach in einem pantheistischen System von dieser niedern empirisch dualistischen Form, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, des abgeleiteten und bedingten Seyns zu dem Urseyn, als dem Unbedingten, betrifft: so ist es freilich nicht bloß als ein Verhältniß der Immanenz, der Substanz nämlich zu der ihr in-

wohnenden Accidenzien, sondern zugleich allerdings auch als ein Verhältniß der Dependenz zu betrachten, sofern die Substanz als das Ursеyn, dem Princip nach, ihren Accidenzien — das prius dem posterius — vorhergehen muß; welche Accidenzien als ihre Modificationen nur nach ihrer Substanz, und als Folgen, abhängig von ihrem Urgrunde, nur durch denselben ihre Möglichkeit und Wirklichkeit erhalten. Dieser nothwendigen Unterscheidung ohngeachtet, sind aber dennoch das Unendliche und das Endliche, das Unbedingte und das Bedingte in sofern von gleicher Art und Natur, als das Eine wie das Andere den nämlichen Bedingungen der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit unterworfen und mithin als zu Einer und derselben Welt, der Sinnenwelt des Raumes und der Zeit, gehörig, betrachtet wird. Dieser sinnlichen Vorstellungsart zufolge ist nun zwar Gott kein einzelnes endliches, weder körperliches noch denkendes Ding, auch nicht einmal der ganze Inbegriff aller dieser Dinge zusammen genommen; denn alle Endlichkeit beruht dem Seyn nach lediglich auf bloßen Einschränkungen der unendlichen göttlichen Attribute; so wie das Wirken und Handeln jedes einzelnen endlichen Dinges in der physischen und der moralischen Welt nichts anderes ist, als eine bloße beschränkende Kraftäußerung der unendlichen, in immerwährender anfangs- und endloser Thätigkeit begriffenen Causalität der göttlichen, den ganzen unendlichen Raum, so wie die ganze unendliche Zeit erfüllenden Substanz. Es ist sonach im Grunde doch nur eine bloß quantitative, keineswegs eine qualitative Differenz, wodurch hier das Unbedingte von dem Bedingten unterschieden wird; jenes als eine unbegränzte, dieses als eine beschränkte, extensive und intensive Größe. Die Substanz in ihrem Attribute der Ausdehnung erfüllet den ganzen unendlichen Raum, jedes einzelne körperliche Ding dagegen nur einen bestimmten begränzten Raum; und die Causalität dieser Substanz breitet sich in ihrem absoluten Werden über die ganze unendliche Zeit aus, während jedes einzelne end

liche Ding in seinem Thun und Wirken immer nur auf eine gewisse bestimmte Zeit beschränkt ist.

Zu einer ganz andern Weltansicht führt ein dualistischer Pantheismus, welcher, über die Formen und Bedingungen unsrer sinnlich beschränkten Vorstellungsweise des Wirklichen sich erhebend, die Begriffe des Seyns und der Kraft, der Substanzialität und der Caussalität, von Raum und Zeit loszumachen vermag, und dergestalt eine qualitative wesentliche Differenz, einen wahrhaft reellen Gegensatz zwischen dem endlichen Seyn in der bloßen Erscheinung, und dem Seyn an sich (den Dingen an sich) anerkennt und festsetzt. — Ein solcher, über die gesammte Sinnenwelt, als eine bloße Erscheinungswelt des räumlichen und des zeitlichen Seyns, sich erhebender Pantheismus würde in dieser seiner gesteigerten, geläuterten und verklärten Gestalt ein intelligibler, oder ein Pantheismus der höhern Metaphysik, als der Wissenschaft des übersinnlichen Seyns und Wesens der Dinge, genannt zu werden verdienen, zum Unterschiede von dem zuvor beschriebenen empirisch dualistischen. Denn dieser kann doch immer nur für einen physisch und mathematisch-metaphysischen gelten, weil er sich nicht über die mathematischen Formen und Bedingungen des Räumlichen und Zeitlichen zu erheben vermag, und darum auch das Urwesen und Urseyn selber, dem Seyn nach, unter dem mathematischen Begriffe einer unendlichen extensiven Größe im Raume, und einer unendlichen intensiven Größe in der Zeit, der Caussalität nach, zu denken genöthiget ist. — Zu diesem reinen und erhabenen intelligiblen Pantheismus, welcher sich durch absolutes Getrennthalten, eine vollkommene Abscheidung der Sinnenwelt, als der bloßen erscheinenden Welt von der intelligiblen, als der einzig und schlechthin realen, von jeder Identification Gottes mit der Sinnenwelt, als einer an sich unreellen Welt, entfernt hält, hat sich erst die Speculation der Philosophie unsrer Tage wieder erhoben, und sie verdankt diese Erhebung einzig und allein

dem transscendentalen Idealismus der kritischen Philosophie; wie ja auch Schelling selber dieses negative Verdienst (der Befreiung) dem Kriticismus bereitwillig eingeräumt hat. Denn von der Vernunftkritik belehrt und gewarnt, keine Prädicate des Endlichen auf das Unendliche überzutragen, und dergestalt durch sinnliche Bestimmungen das Uebersinnliche in die Sphäre der Sinnenwelt herabzuziehen, sondern die, auf den scharf und bestimmt gefaßten Gegensatz des endlichen Seyns mit seinen sinnlichen Formen und Bedingungen des Raumes und der Zeit, und des Seyns an sich — der absoluten Realität — gegründete Ansicht und Vorstellungsart der endlichen Dinge, als bloßer Erscheinungen festzuhalten, hat die neueste pantheistische Lehre in dem absoluten Identitätssysteme sich allerdings zu dem höhern Standpuncte erheben können, auf welchem sie, die gesammte Sinnenwelt unter sich erblickend, von der Idee des Absoluten Alles zu entfernen vermochte, was nicht in ihr selbst, als zu ihrem Wesen gehörig, sondern nur unter ihr, als eine bloße Erscheinung ihres Seyns — ein bloßes Abbild von dem Urbilde — gedacht werden kann.

So mancherlei sind demnach die Formen, welche die Eine und dieselbe Lehre annehmen kann, indem die pantheistische Speculation ihrem Grundgedanken von dem Einen und All bald diese, bald eine andre Deutung giebt, und unter gewissen Bestimmungen faßt, woraus denn verschiedene eigenthümliche Theorien sich entwickeln müssen. — Unter diesen vielen verschiedenen bisher beschriebenen Gestalten hat denn auch wirklich die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in alter und neuer und neuester Philosophie sich gezeigt; aber wir können und werden sie immer wieder erkennen in jedem antiken oder modernen, orientalischen oder occidentalischen Gewande, in welche sie die Denkart und Vorstellungsweise speculirender oder phantasirender und mystisch schwärmerischer Denker eingekleidet. Denn die wesentlichen Grundzüge einer jeden, aus dem Grundgedanken von der AllEinheit des Seyns

sich entwickelnden antidualistischen Lehre, finden sich auch an jedem pantheistischen System im weitern Sinne, indem sie sich auch in den verschiedenen Emanationslehren nicht verkennen lassen. Und darin eben ist nun auch der Grund zu suchen, warum beide Systeme gewöhnlich unter den Namen des Pantheismus zusammengefaßt werden und warum so viele ältere und neuere Geschichtforscher der Philosophie sich für berechtigt halten, den Emanationslehren in der Reihe der pantheistischen Systeme ihre Stelle anzuweisen. Aber freilich wird dem nämlichen Grundbegriffe der Immanenz und von dem All-Einen im Emanatismus und im strengen eigentlichen Pantheismus ein verschiedener Sinn untergelegt, wodurch ein allerdings nicht unwesentlicher Unterschied zwischen beiden besondern Hauptformen aller pantheistischen Lehren begründet wird. — Um daher aus dem Begriffe des Pantheismus alle Unbestimmtheit und Verworrenheit zu entfernen, die aus einer, den wesentlichen Unterschied unter beiden Systemen nicht beachtenden Vermischung derselben nothwendig entspringen muß, werden wir zu genauer Bestimmung dieses Unterschiedes, zunächst den eigenthümlichen Sinn auszumitteln und darzulegen haben, in welchem der eigentliche Pantheismus den Grundbegriff der Immanenz nimmt, und wie er sich dadurch von jeder Lehre der Emanation bestimmt unterscheidet.

Es frägt sich demnach: in welchem bestimmten Sinne der Begriff der Immanenz im System des eigentlichen Pantheismus genommen werde.

Auf diese ihm vorgelegte Frage wird der strenge Pantheist uns antworten: daß sein System nicht bloß eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott voraussetze, sondern daß diese ursprüngliche Immanenz auch unverändert als ein immerwährendes Seyn und Leben der Dinge in Gott zu denken sey, da jede Vorstellung von irgend einer Trennung des Endlichen vom Unendlichen, als eine durchaus falsche Ansicht müsse verworfen werden. Kann nun aber das Endliche auf keine Weise als getrennt von dem Unendlichen gedacht

werden: so kann auch überall nicht die Rede seyn von irgend einem Uebergange des Unendlichen zum Endlichen. Es giebt keinen solchen Uebergang; denn es giebt keinen Ausgang des Endlichen aus dem Absoluten, wie man sich auch immer diesen Ausgang denken möge, als Emanation oder als Schöpfung in einer endlichen oder einer ewigen Zeit. Mit Verwerfung eines jeden Gedankens dieser Art, belehrt uns demnach der strenge eigentliche Pantheist, daß das Endliche, da es nicht getrennt seyn kann, von dem Unendlichen, und nicht abstrahirt gedacht von demselben, von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen sey, und daß es auch allein nur an ihm und mit ihm, dem Allein-Selbständigen, seyn könne, zugleich und zumal, zeitlos oder auf ewige Weise. Dem so bestimmten Begriffe der Immanenz zufolge, denkt sich demnach der Pantheist Gott unter dem Begriffe der absoluten Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen, welcher Begriff allen reellen Unterschied und Gegensatz zwischen dem einen und dem andern völlig aufhebt. Denn Gott ist nach diesem strengen pantheistischen Begriffe der Immanenz ein in sich selbst geschlossenes, alle Gegensätze in sich aufhebendes und durch seine Ewigkeit auslöschendes All, in welchem alles Seyn in seiner absoluten Totalität zur absoluten Einheit und Identität vereiniget ist, und heute und immerdar auf eine unveränderliche und ewige Weise vereiniget bleibt. — Hieraus erhellet denn auch: daß der Pantheismus die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im eigentlichsten und strengsten Sinne des Worts sey; eine Lehre nämlich, in welcher mit der Einheit und Identität alles Seyns, zugleich und zumal die absolute Unendlichkeit und Totalität desselben gesetzt ist; die Einheit in der Allheit, die Allheit in der Einheit erkannt wird.

Giebt es hiernach für den Standpunct der pantheistischen Weltansicht keine, von dem Unendlichen getrennte Endlichkeit, welcher in dieser Trennung ein wahrhaft reales selbständiges Seyn außer dem Unendlichen, zukäme: so ist auch nach dieser Ansicht im eigentlichsten

Sinne nichts außer Gott, da Er ja Alles Seyn selbst ist, oder nur als Alles ist; als die absolute Einheit zugleich und zumal die absolute Allheit, außer welcher nichts seyn noch gedacht werden kann. — Durch Vernichtung des Gegensatzes zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen stellt sich sonach der Pantheismus, als eine antidualistische Lehre im strengsten Verstande, jeder Art von Dualismus entgegen, welcher in irgend einer realen und objectiven Bedeutung und Beziehung jenen Urgegensatz anerkennt und voraussetzt. — Mit dem strengen Sinne, welchen der Pantheismus in seinen Grundbegriff des ἓν-καὶ πᾶν legt, ist endlich auch die Vorstellung einer, von Ewigkeit her immer gleichen, sich weder vermehrenden, noch vermindernden Vollkommenheit des Weltalls unzertrennlich verbunden. Da nämlich aus dem Wesen Gottes das Seyn, welches an sich unendlich ist, und als unendlich weder wachsen noch abnehmen kann, d. h. also das All in seiner Unendlichkeit nothwendig folgt: so muß es immer schon ganz und vollendet da seyn, als mit dem Wesen Gottes zumal und zugleich gesetzt. Wie ohne Gott keine Welt: so ist nach der Lehre des Pantheismus ohne Welt auch kein Gott, weil das Wesen Gottes mit Aufhebung des Alls, welches nur als All wirklich ist, und daher nicht Theilweise aus dem Wesen Gottes folgen kann, zugleich mit aufgehoben werden müßte. — Und mit der von Ewigkeit her ganz und vollendet da seyenden Allheit des mit dem Wesen und Seyn Gottes zugleich und zumal gesetzten Seyns ist auch zugleich die Existenz eines jeden einzelnen Dinges als eine ewige gesetzt, da die Dinge nur durch das All sind, und nur in der Allheit.

Welche besondre Vorstellungsart und Ansicht von dem Verhältnisse der Welt zu Gott dem einen oder dem andern System des Pantheismus auch eigen seyn möge: der wesentliche und allgemeine Charakter spricht sich doch allen diesen Systemen in der, ihnen allen gemeinschaftlichen Grundvoraussetzung aus: daß das Endliche nicht

getrennt seyn könne von dem Unendlichen, sondern von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen sey, ohne eigenen Ursprung. Wird das Endliche, wie es im Spinozismus geschieht, zu einem Accidenz oder einer Modification der Einen und einzigen unendlichen Substanz gemacht: so kann es eben darum, als ein bloßes Accidenz, nie außer der Substanz, sondern nur in ihr bestehen. Und beruht die Endlichkeit nach der Vorstellungsart des neuesten pantheistischen Lehrgebäudes der absoluten Identitätslehre, sogar nur auf bloßen Relationen, die an sich betrachtet nichtig sind, und daher auch nicht einmal als positive Folgen aus Gott, und als Modificationen der absoluten Substanz anerkannt werden können: so ist mit dieser Vorstellungsart des Endlichen in seinem Verhältnisse zum Unendlichen die Existenz des erstern als ein Seyn außer Gott als nichtig gesetzt. Nur das Seyn und Leben der Dinge in Gott ist das wahrhafte Seyn und Leben derselben; — ihr Seyn außer Gott ist dagegen als ein Seyn bloßer Relationen auf einander, ein An sich nichts, nur Schattenbild und Wiederschein ihres allein realen Existirens in Gott.

Dies also ist der bestimmte Sinn, welchen das System des eigentlich so zu nennenden Pantheismus dem Begriffe der Immanenz giebt, wonach die Dinge nicht etwa nur ihre ursprüngliche Existenz in Gott haben, sondern auch überall nie und nirgends anders als in Gott existiren, in ihm leben und sind, wie ursprünglich oder von Ewigkeit her, so heute und immerdar, ohne je ein anderes wahrhaftes Seyn und Leben zu erhalten, als das ursprüngliche in Gott, dem inwohnenden Urgrunde der Dinge, in welchem, als ihrer Substanz, sie alle vereiniget sind, und auf ewige und nothwendige Weise vereiniget bleiben.

Eine ganz andre, von dieser wesentlich abweichende Bedeutung erhält derselbe Begriff von Immanenz in den Systemen der Emanation. Wenn nämlich der strenge Pantheismus seinem Begriffe von Immanenz gemäß, die

Voraussetzung: das Unendliche sey wirklich aus sich selbst herausgetreten, für den Grundirrthum aller Philosophie, als einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge erklären muß: so ist es dagegen gerade diese Voraussetzung, worauf in jedem Systeme der Emanation die Ansicht von dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen, als eine Grundwahrheit und als das Princip dieser Ansicht sich gründet. —

Von dieser Voraussetzung ausgehend, wird aus der Lehre einer ursprünglichen Immanenz, die Lehre von einer Emanation der Dinge, durch die Vorstellungsart einer Trennung des Endlichen vom Unendlichen als einer positiven Folge des Heraustretens des Absoluten aus sich selber. Will nun diese Lehre ihre Ansicht von dem Ursprunge des Endlichen durch Trennung desselben vom Unendlichen zur Einsicht erheben: so wird sie sich nothwendig darauf einlassen müssen, uns die Art und Weise dieser Trennung, und dieses Heraustretens des Absoluten aus sich selber, und somit den Ursprung des Endlichen als einer von dem Unendlichen getrennten und demselben entgegengesetzten realen Existenz begreiflich zu machen. Wirklich sehen wir auch überall eine jede Lehre der Emanation in dem Bestreben begriffen, zu irgend einer Theorie des Ursprungs des Endlichen durch die Trennung desselben vom Unendlichen, und der Bestimmung des Verhältnisses der endlichen Dinge zu der Urquelle, woraus sie entsprungen sind, sich ausbilden. Wie verschieden nun aber auch in den verschiedenen Systemen der Emanation die Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge aus ihrem Urprincip ausfallen möge; so stimmen sie doch alle insgesammt in dem Einen Hauptpuncte überein: daß sie das All der Dinge nicht ganz und auf Einmal, sondern nur Theilweise und in einer fortschreitenden Reihenfolge aus dem Urwesen hervorgehen lassen, und sonach die Emanation der Dinge aus Gott dem Gesetze der Stetigkeit unterwerfen, welchem zufolge alle und jede Lehre der Emanation zu irgend einer Theorie des, aus dem emanirenden Urwesen nur allmäh-

lig und stufenweise sich entwickelnden Weltalls in einer stetigen Reihe von Mittelgliedern sich ausbildet. Wenn der strenge Pantheismus alle causas transitorias, secundarias und remotas gänzlich verwirft, indem er an die Stelle des emanirenden, ein nur immanentes Ensoph setzt, als eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen und Wirkungen in ihrer absoluten Totalität von Ewigkeit her zumal und zugleich ist, so daß wir das ἓν des absoluten Grundes nie und nirgends ohne das πᾶν seiner Folgen, in der ganzen vollendeten Wirklichkeit der Dinge erblicken: so ist es dagegen jeder Emanationslehre eigen, das πᾶν aus dem ἓν nur allmählig in einer stetigen Stufenfolge hervorgehen und sich entwickeln zu lassen. Denn Gott ist der Emanationslehre nicht ein in sich selbst geschlossenes All (das Universum als absolute Totalität), sondern ein durch successive Generationen sich propagirendes Urwesen, womit Schelling sehr treffend das Unterscheidende einer jeden Emanationslehre von dem strengen eigentlichen Pantheismus bezeichnet. Nach dieser Lehre giebt es demnach Perioden der Weltschöpfung, deren Geschichte, als die Geschichte einer genetischen Entwickelung des Weltalls durch die Productionskraft des, in successiven Generationen sich fortpflanzenden Urwesens, ihr Beginnen, ihren Fortgang und Endpunct hat, es sey nun in abwärtsgehenden Stufengraden immer verminderter Vollkommenheit bis an die absolut letzte Gränze alles Realen und Positiven; oder in aufsteigender Stufenfolge von niederer zu höherer Vollkommenheit bis zur absolut höchsten Stufe vollendeter Vollkommenheit des Alls, am Ziele der erreichten Endabsicht der Schöpfung: Denn eine Theorie der Emanation hat die Wahl, bei Erklärung des Ursprungs der Welt durch allmählige Entwickelung und Entfaltung derselben aus ihrem Urwesen, entweder von der Höhe des Idealen in die Tiefe des Realen hinab, oder aus der Tiefe des Realen zur Höhe des Idealen emporzusteigen. Im erstern Falle muß sie,

dem Gesetze der Descendenz folgend, das Emanirende von Stufe zu Stufe an Vollkommenheit immer mehr sich vermindern lassen, je weiter es sich von seiner Urquelle entfernt, bis es endlich an der äußersten Gränze in die Privation aller Vollkommenheit, die gehalt- und gestaltlose Materie, sich verliert. Im letztern Falle dagegen wird sie, vom Gesetze der Ascendenz geleitet, umgekehrt das Niedere dem Höhern, das Unvollkommnere dem Vollkommenern voran gehen, und dieses aus jenem, als seinem eigenen unvollkommnern Princip und seiner Bedingung sich entwickeln lassen, bis sie auf dieser aufsteigenden Stufenleiter die höchste Stufe der vollendeten Entwickelung des Weltalls erreicht hat.

Mit dieser, jeder Emanationslehre eigenen Vorstellungsart einer successiven genetischen Entwickelung des Weltalls, ist nun allerdings ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen ihr und dem strengen Pantheismus gesetzt, welcher Unterschied auch unausbleiblich auf die Annahme und Anerkennung einer reellen Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt zu führen scheint. — Diese Annahme und Anerkennung einer reellen Verschiedenheit Gottes und der Welt der Lehre der Emanation einräumend, dringt darum auch der geistreiche und gelehrte Verfasser des Buchs über die Sprache und Weisheit der Indier, Friedrich Schlegel, so nachdrücklich darauf: daß man das System der Emanation ja nicht mit dem Pantheismus verwechseln solle; — daß wenigstens zwischen der alten indischen Emanationslehre und dem Pantheismus der ursprüngliche Unterschied doch sehr wesentlich sey, indem in jener die Individualität der Weltwesen keinesweges aufgehoben und geläugnet werde, und eben so wenig der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, den doch der eigentliche Pantheismus als an sich völlig nichtig verwerfen müsse. Und wirklich scheint auch nicht nur die alte indische, sondern mit ihr zugleich jede andre Lehre der Emanation, was für ein Gesetz sie auch ihrer Theorie des Ursprungs der Welt zum Grunde legen möge, eine reelle Verschiedenheit Got-

in der progressiv sich entfaltenden Fülle seines Seyns, seines Lebens und Wirkens betrachtet. Es muß demnach auch hier heißen: Wie keine Welt ohne Gott, so auch kein Gott ohne Welt, da diese mit ihrem Urgrunde Ein unzertrennliches Ganzes ausmacht, und zu demselben sich verhält, wie z. B. die verschiedenen Zweige eines Gewächses zu der Wurzel, welcher sie entsprossen sind. — Und so ruht denn allerdings die Emanationslehre mit dem strengen Pantheismus auf einer und derselben Grundlage. Der Grundtext des ἓν καὶ πᾶν, — Vereinigung alles Seyns in dem Seyn Gottes, als der Allheit aller Realitäten — ist in beiden Systemen der nämliche; nur ist freilich in beiden die Betrachtung und Behandlung dieses Textes verschieden, woraus sich denn auch in jedem der gedachten Systeme eine demselben eigenthümliche Weltansicht entwickeln muß. —

Im System des strengen Pantheismus sehen wir, wie schon bemerkt, das ἓν in seiner ursprünglichen und unzertrennlichen Verbindung mit dem πᾶν; — denn es ist hier die absolute Allheit des gesammten abgeleiteten Seyns mit dem Urseyn zumal und zugleich gesetzt, ohne alles Nacheinander, wie ohne alles Außereinander. In den Systemen der Emanation wird jene Vereiniguug des ἓν und des πᾶν nur potentia, nicht aber actu als eine ursprüngliche vorgestellt; in eine wirkliche, actuelle geht sie erst über durch den Act der Trennung oder Selbstzerspaltung und Selbstentfaltung des Urwesens, welches aus seiner eigenen Substanz, als dem eigenen Stoffe, die Dinge emaniren läßt. Und diese Evolution schreitet sodann stufenweise in einer stetigen Reihenfolge immer weiter und weiter fort, bis die Productionskraft des sich propagirenden Urwesens sich endlich erschöpft, oder den höchsten Punct ihrer Vollendung erreicht hat, und so die Einheit zur wirklich existirenden Allheit geworden ist. Hier ist demnach ein stetiger stufenweiser Uebergang von der Einheit des Urwesens und Urgrundes zur expliciten Allheit des in ihm eingewickelt liegenden Seyns. Die Einheit verhält sich zur

Allheit, wie ein Unfertiges und Ungestaltetes zu seinem Fertigen und Gestalteten; — oder wie ein Unbestimmtes, bloß Bestimmbares, zu seinen wirklichen Bestimmungen; — das formlose Wesen zu seiner Form. In dieser Differenz zwischen dem Wesen und der Form liegt nun auch im Grunde die ganze Differenz zwischen Gott und der Welt, so daß Gott zur Welt sich verhält, wie das formlose Wesen zu seiner Form. Gott in seiner Verschiedenheit und Getrenntheit von der Welt als das Grundwesen derselben gedacht, ist ein Unfertiges und Ungestaltetes, bloßes Wesen ohne alle Prädicate und Bestimmungen; die Welt hingegen ist Gott von Seiten seiner Form betrachtet; denn sie ist der zur Form gestaltete und ausgebildete Gott, so daß Gott und die Welt in ihrer Einheit und Verbindung gleichsam erst den ganzen vollständigen Gott ausmachen, wie Er dem Wesen und der Form seines Seyns nach, als solcher nur anzuerkennen ist.

Die Vorstellung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, als einem Verhältnisse der Einheit und Identität, liegt demnach beiden Systemen, dem Pantheismus und der Emanationslehre, zum Grunde. Gott kann nach dieser Voraussetzung unter keiner andern Form seyn und gedacht werden, als unter der Form des Universums, welches sonach Gott selbst ist, dem Wesen und der Form seines Seyns nach betrachtet. Der ganze freilich nicht unwesentliche Unterschied zwischen den beiden Grundformen derselben Lehre des ἓν καὶ πᾶν läuft am Ende nur darauf hinaus, daß im Pantheismus von der Grundvoraussetzung ausgegangen wird: es könne in Gott das Wesen nicht ohne die Form, wie die Form nicht ohne das Wesen seyn, es müsse mithin die vollkommene und vollständige Verbindung von beiden, dem Wesen und der Form, als eine ursprüngliche, wesentliche und nothwendige, gedacht werden; dagegen in den Systemen der Emanation die Form erst nach und nach zu dem Wesen hinzukommt und in ihrem Fortgange in immer bestimmtern besondern Formen sich entfaltet. So führt im

Grunde der Begriff eines, successiv in einer Stufenreihe der Wesen sich entwickelnden Weltalls zu dem Begriffe eines Urwesens, das vor seiner Entwickelung und Ausbildung zur Form des Universums einem ursprünglich Wüsten und Leeren, dem Chaos gleich ist, aus dessen Schooße, als der ersten noch ungestalteten Materie, durch das Evolutionsgeschäft der in ihr enthaltenen Zeugungs- und Bildungskraft allmählig alles Daseyn in seinen besondern Formen hervorgegangen ist, und sich nach und nach bis zur Vollständigkeit des Universums geordnet hat.

Dieses Uebergehen von dem Wesen zur Form, und dieses Hineinbilden des Wesens in die Form des Universums, mag nun entweder in seinem stufenweisen Fortgange als ein Herniedersteigen von den vollkommensten zu den unvollkommensten Formen, oder umgekehrt als ein Hinaufsteigen von den niedrigsten zu den höchsten Stufen der Daseynsformen dargestellt werden; immer doch werden wir uns, welche von diesen Vorstellungsarten wir auch annehmen mögen, das Verhältniß aller besondern Arten und Formen des Daseyns, von der höchsten Stufe bis zur niedrigsten herab, oder von der niedrigsten bis zur höchsten hinauf, zu dem Wesen und Seyn Gottes, als ein Verhältniß der Einheit und Identität denken müssen. Denn in ihrer Gesammtheit umfassen und erfüllen ja alle diese Einzelwesen das Universum; und dieses Universum ist doch selbst wiederum nichts anders, als die Form des göttlichen Wesens und Seyns, zu welchem sie alle sich nur als besondre Theile, oder genauer zu reden, nur als besondre Bestimmungen und Modificationen seiner, mit dem Universum identischen, Urform verhalten. In dem Acte der Trennung des Endlichen vom Unendlichen zeigt uns demnach die Emanationslehre in ihrer Erklärung des Ursprungs des Universums und seiner successiven genetischen Entwickelung und Ausbildung nach der Hypothese der Emanation nichts anders als den Act eines stufenweisen Heraustretens des Urprincips der Dinge aus der Einheit und Indifferenz seines unbestimmten und form-

losen Wesens zur Vielheit und Differenz mannigfaltiger Formen, in denen es sich objectivirt, ohne jedoch durch diese Vervielfältigung und Differenzirung seiner selbst von Seiten der Form, die Einheit seines Wesens selbst zu verlieren; welches in allen diesen vielfältigen besondern Daseynsformen immer dasselbe identische Wesen ist und bleibt.

Bei dieser unläugbaren Verschiedenheit, die in den Weltansichten des Emanationssystems und des im engern, strengen Sinne gefaßten Pantheismus sich findet, wollen wir daher keinesweges zwar die erstere mit dem letztern verwechseln; wir wollen und können es der Emanationslehre wohl einräumen, daß sie die Individualität der Weltwesen nicht läugne und aufhebe, indem sie ja eben die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der individuellen Daseynsformen in ihren qualitativen und quantitativen Differenzen, ihrem Ursprunge und ihrer Beschaffenheit nach, durch ihre Hypothese der Emanation zu erklären versucht. Aber wir können es dieser Lehre nicht zugestehen, daß mit dieser Annahme und Anerkennung der Realität einzelner endlicher Dinge und ihrer Mannigfaltigkeit, zugleich eine reelle Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt begründet werde; da durch das Princip der Emanation aller reelle Unterschied vielmehr aufgehoben wird, und statt desselben wahre Einheit und Identität zwischen beiden gesetzt werden muß.

Das Princip der Endlichkeit wird hier nämlich objectiv in das Unendliche selber gesetzt, welches sich selbst zu einem Endlichen macht, indem es die einzelnen Dinge, als seine besondern Formen, die eine nach der andern und aus der andern, aus der Fülle seiner Substanz, entspringen läßt. Das successive Hervorgehen dieser besondern Daseynsformen aus dem ersten Princip alles Seyns ist als ein Heraustreten der absoluten Einheit und Identität des Wesens aus sich selber zur Vielheit und Mannigfaltigkeit einzelner, unter sich verschiedener Daseynsformen, so wie dieses Heraustreten selbst als ein in seinem Wesen nothwendig gegründeter Act zu be-

trachten, wodurch das Unendliche sich selbst beschränkt und durch diese Selbstbeschränkung sich selber zu einem Endlichen macht. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen ist demnach auch nach der Ansicht und Vorstellungsart der Emanationslehre als ein Verhältniß der Einheit und Identität zu betrachten; denn es ist im Sinne dieser Lehre zu deuten und zu bestimmen als ein Verhältniß des durch sein Heraustreten sich selbst beschränkenden Gottes zu dem in den mannigfaltigen Daseynsformen begränzt seyenden Gotte. Die Welt in ihrer Wesenheit und in ihrem immanenten Grunde und Princip ist Gott, betrachtet in seiner Unendlichkeit; die Welt als die successiv sich entwickelnde Allheit der besondern nach einander und aus einander entspringenden Daseynsformen, ist der von sich selbst gleichsam durch einen Abfall getrennte Gott, als ein Endliches, in zahllosen Arten und Graden endlicher Existenz, durch successive Generation seiner selbst, seine Form darstellend. —

Und hiermit glauben wir denn einerseits das Unterscheidende, und andrerseits zugleich das Uebereinstimmende, was in beiden, im Allgemeinen nach ihrem Grundcharakter beschriebenen, Grundformen derselben Lehre von dem Einen und All anzutreffen ist, deutlich und bestimmt genug dargelegt zu haben. Auch wird die folgende geschichtliche Darstellung aller bisherigen Hauptsysteme der Emanation und des Pantheismus es hinreichend ausweisen, daß gerade die dargelegten Puncte das Wesentliche betreffen, worin beide in ihrer Weltansicht zusammentreffen, und wo sie dagegen auseinander gehen.

Der Begriff eines durch successive Generationen sich fortpflanzenden Urwesens, welcher als der eigenthümliche, jedem Emanations-Systeme zum Grunde liegende Begriff angegeben wurde, scheint zwar freilich nicht auf alle die besondern Formen anwendbar zu seyn, welche dasselbe System angenommen. Aber es kommt auch hier nur auf den bestimmten Sinn an, der in diesen verschiedenen Formen, auf verschiedene Weise gedeutet und

bestimmt, in den Begriff des Successiven gelegt wird.

Der Ursprung der Welt der Dinge durch Emanation ist nämlich nicht überall in allen Theorien derselben, ohne Einschränkung auf diese oder jene besondre Art des Seyns, als eine Begebenheit in der Zeit, mithin auch nicht nach dem Zeitverhältnisse des Nacheinander zu denken. In der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus ist, wenigstens zunächst in Beziehung auf die Intellectualwelt, an keine Entstehung in der Zeit zu denken, da es in der intellectuellen Region des Ewigen keine Zeit giebt. Hier ist die Abkunft aus dem Urprincip nur als ein Hervorgehen aus dem Einen, ohne alle Veränderung dieses Einen, nach den reinen Verstandesbegriffen von Princip und Principiat zu deuten. Das Vor und Nach soll hier kein Vorhergehendes und Nachfolgendes in der Zeit, sondern lediglich ein prius und posterius dem Princip und der Bedingung nach ausdrücken. Erst im Fortgange des stufenweisen Herabsteigens aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt kommt unter mancherlei Vermittelungen das Zeitliche mit seinen Bestimmungen des Wechsels und der Veränderung, des Werdens und Gewordenseyns, zum Vorschein; so wie auch hier erst in dieser niedern Region der reine Verstandesbegriff von Ordnung, als bloßer Coexistenz intelligibler Wesen, die sinnlichen Bestimmungen des Nebeneinander- und Getrenntseyns der Dinge im Raume erhält. — Wenn daher der verewigte Heydenreich in seinen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, bei einer angestellten Vergleichung (im 2ten Bande S. 162 u. s. w.) zwischen der Schöpfungslehre, dem Systeme der Emanation und dem Spinozismus (worunter Er überhaupt allen und jeden strengen Pantheismus versteht), die Verschiedenheit des Emanatismus vom Spinozismus in die zwei wesentlichen Differenzpuncte setzt, daß in jenem Erstens: ein Uranfang der Welt, und vor diesem ein ewiger Zustand der ruhenden Schöpfer-

kraft, als ein Zustand der Verborgenheit Gottes angenommen werde; und daß hiernächst auch Zweitens: die Gottheit in demselben vorgestellt werde als wahre Intelligenz, von deren Verstande und Willen der Plan der Welt abhänge: so hat dieser philosophische Denker mit dem erstern Unterscheidungsmerkmale den Begriff der Emanation viel zu enge gefaßt; durch das andre dagegen uns gerade den Punct aus den Augen gerückt, worin alle und jede Emanationstheorie von der Schöpfungslehre sich wesentlich unterscheidet.

Der an dem angeführten Orte von Heydenreich aufgestellte Begriff der Emanation als einer sinnlichen Erzeugung der Wirkung durch die Ursache in Raum und Zeit, wonach die Wirkungsweise eines übersinnlichen Urgrundes der Welt mit den Ursachen der Sinnenwelt verwechselt, und das nothwendige Wesen der Veränderung unterworfen wird, paßt doch nicht, wenigstens nicht so ganz und auf die gleiche Weise auf alle Emanationssysteme, die sich ja unter einander selbst wieder in gar wesentlichen Stücken unterscheiden, indem einige, nach den Grundbegriffen und Grundsätzen eines gröbern physischen, andre, eines durch den Idealismus schon geläuterten und verfeinerten Materialismus, und noch andre endlich nach den Begriffen eines reinen Intellectualismus und Idealismus ihre verschiedenen Weltansichten begründet und ausgebildet haben. Welche Verschiedenheit ist nicht zwischen der Emanationslehre des Neuplatonismus und des Kabbalismus, in welchem letztern doch wohl nicht vorzugsweise und am ächtesten diese Lehre sich findet, wie unser Schriftsteller dafür hält. Als die feinste und geläutertste, im Geiste des Intellectualismus ausgebildete Lehre der Emanation möchte sich wohl ohne Widerrede die Neuplatonische empfehlen, der wir auch darum vor allen andern den Vorzug einräumen müssen. Aber auch ihrer Vorstellungsart liegt das Princip der Nothwendigkeit zum Grunde, aus welchem der Ursprung der Welt der Dinge abgeleitet wird. Möge man auch die in diesem intellectuellen Emanationssysteme herrschende

Vorstellungsart mit Schelling so deuten wollen, daß Gott hier, wenigstens als ruhiger Grund der Dinge angenommen werden könne, und die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende, als in das woraus es emanirt, gelegt werde: so ist ja doch immer die Trennung des Emanirenden von dem, woraus es emanirt, in der Nothwendigkeit gegründet, sofern das Ueberfließen in die Welt durch die Ueberfülle des Urwesens an unendlicher Realität, die eben deswegen dadurch auch überall nicht vermindert werden kann, nothwendig erfolgt. Das Ueberfließende, welches ursprünglich zum Ganzen des Urwesens, als ein Theil seiner Ueberfülle, gehört, reißt von demselben durch seine eigene Schwere sich los, ohne durch diese seine Trennung die Fülle der unendlichen Realität des Urwesens zu vermindern, welches dadurch nur seiner Ueberfülle entlediget wird.

Auf ein solches Princip der Nothwendigkeit werden wir denn auch überall treffen bei näherer Bekanntschaft mit den verschiedenen Emanationstheorien, in welchen nicht minder als in den Systemen des eigentlichen strengen Pantheismus dasselbe Princip herrscht, wonach in allen diesen Lehren die Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen erklärt, und das Verhältniß des ersteren zu dem letztern bestimmt wird.

Wie ganz anders dagegen ist die Ansicht, welche die Schöpfungslehre von dieser Abkunft und diesem Verhältnisse uns giebt. Anerkennend das eigene selbständige Seyn und Leben der Dinge außer Gott, hat auch die Schöpfungslehre zwar die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. Aber es ist hier an keine Trennung nach einem Princip der Nothwendigkeit zu denken. Der Begriff eines solchen Ursprungs der Endlichkeit durch den Act einer nothwendigen Trennung vom Unendlichen, ist der Schöpfungslehre durchaus fremd; ja er ist unvereinbar mit ihrem Begriffe von Gott, als einer wahrhaften Intelligenz, in welcher alle Realitäten durch das unzertrennliche Band absoluter Ein-

heit und Identität vereiniget sind. Wie möchte sich auch überall etwas nach einem Gesetze der Nothwendigkeit von Gott trennen, das nicht selbst wiederum gleiches Wesens mit Ihm; — also Gott selber wäre. Nach der Schöpfungslehre existirt die Welt nur als Gedanke in Gott; und wie könnte sich das Endliche, als Gedanke in Gott, jemals von dem göttlichen Verstande trennen? In diesem Sinne ist daher auch die Schöpfungslehre eine Lehre von der ewigen Immanenz der Welt der Dinge als Gedanke in Gott, und damit auch zugleich in dem nämlichen Sinne eine Lehre der Einheit und Identität des Endlichen und des Unendlichen.

Aber diese Welt, die als Gedanke Gottes ihrem ewigen idealischen Seyn nach, im göttlichen Verstande existirt und mit demselben in ungetrennter Einheit und Verbindung bleibt, verdankt ihre objective, von Gott verschiedene und selbständige Wirklichkeit außer ihm, der übersinnlichen Caussalität des freyen göttlichen Willens. In diesem Begriffe einer übersinnlichen Caussalität durch Freyheit, als dem Princip des Ursprungs der Welt, liegt denn auch der entscheidende Punct, in welchem die Schöpfungslehre von jeder Emanations-, wie von aller pantheistischen Lehre überhaupt sich so wesentlich unterscheidet, daß dadurch ein unvertilgbarer Gegensatz zwischen ihr und jeder andern Vorstellungsart gesetzt ist. Schöpfungslehre und Emanationslehre, so wie jede pantheistische Lehre überhaupt, stehen sich einander wie Freyheit und Nothwendigkeit entgegen. Nach dem Princip der Emanation ist die Welt ein Educt, hervorgegangen aus Gott nach der Nothwendigkeit seiner Natur; nach dem Princip der Creation ist sie ein Product der Caussalität Gottes durch Freyheit. Die Dinge sind da durch seinen Willen; die Welt ist eine Schöpfung mit Wissen und Willen, und Gott, als Schöpfer, ihr Urheber durch Verstand und Willen, also als Intelligenz durch Freyheit, nicht als blindwirkender Grund durch unendliche Fruchtbarkeit. — Eine durch den göttlichen Willen, als das Werk seiner freyen

Wahl geschaffene Welt muß darum aber auch als mit einem Male in einem Augenblicke ganz und vollendet, dem Daseyn ihrer Substanzen nach, gedacht werden, da der von Zeitbedingungen schlechterdings unabhängige göttliche Schöpfungsact einer freyen Caussalität nur ein einziger unendlicher seyn kann.

Wenn von dieser Seite der Begriff von Gott als Weltschöpfer durch einen einzigen Act seiner freyen Caussalität ohne alle Succession im Widerspruche steht mit dem Begriffe eines durch successive Generationen sich propagirenden und evolvirenden Urwesens, wie die Emanationslehre sich ihren Gott denkt: so zeigt sich von der andern Seite nicht minder der nicht zu verbergende Widerspruch, in welchem, in Ansehung desselben Grundbegriffes, die Schöpfungs- und die Emanationslehre gegen einander stehen. Nur nach der Schöpfungslehre allein ist Gott wahre Intelligenz, von deren Verstande und Willen der Plan der Welt abhängt; denn Caussalität durch Freyheit kann nur in einer wahren Intelligenz als Eigenschaft anzutreffen seyn. Die Emanationslehre kann dagegen so wenig als der strenge Pantheismus in Gott eine wahre Intelligenz erkennen, der als solcher absolute Persönlichkeit, Bewußtseyn und Freyheit zukommt, und von deren Verstande und Willen der Plan der Welt abhängt. Denn für alle diese Systeme giebt es, genau zu reden, keinen Welt-Plan; das Daseyn, so wie die ganze Einrichtung der Welt, hat vielmehr nichts als die absolute wahllose Nothwendigkeit zum Grunde. Alles was ist und geschieht, ist und erfolgt aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens und seiner blinden Actuosität, ohne alle Wahl, ohne Absicht und Plan. Aus der unendlichen Fruchtbarkeit des Grundes und seiner nothwendigen Wirkungsweise muß Alles, was ist und wird, gerade so und nicht anders seyn und erfolgen.

Mit dieser Ansicht und Vorstellungsart einer Welt aber, deren Daseyn und Beschaffenheit einzig und allein in einer absoluten, wahllosen Nothwendigkeit gegründet ist, wie mag da wohl auf irgend eine Weise noch die

menschliche, ja überhaupt eine Freyheit des Handelns vernünftiger Weltwesen bestehen können! — Eine jede Lehre, die nicht, wie die Schöpfungslehre, das Princip der Freyheit, sondern das der Nothwendigkeit des göttlichen Handelns zum Princip des Daseyns der Welt und ihrer Einrichtung und Beschaffenheit macht, muß daher unvermeidlich mit der göttlichen Freyheit zugleich alle Freyheit der Weltwesen aufheben. Nur allein in dem System der Creation kann göttliche und menschliche Freyheit einen sichern Platz finden, der ihr in jedem andern System streitig gemacht wird. — Wenn nun die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst nothwendig uns darauf führen muß, das Verhältniß der vernünftigen Weltwesen zu ihrem Urheber uns so zu denken, wie es der Idee dieses Urhebers, als des allervollkommensten Wesens, allein angemessen ist; — wenn wir uns hiernach die Folge dieser Wesen aus Gott durchaus nicht als eine mechanische denken dürfen, nicht als ein bloßes Bewirken und Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist, sondern nur als eine Zeugung, d. h. Setzen eines Selbständigen und Freyen: so führt uns jene Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, als des allervollkommensten Wesens, eben darum zugleich zur Betrachtung der Welt als einer Schöpfung, die allein auch nur für eine Selbstoffenbarung Gottes anzusehen ist, weil Gott sich offenbar werden kann nur in dem, was ihm ähnlich ist, d. h. in freyen, aus sich selbst handelnden Wesen, die Er, wie die älteste heilige Urkunde sich ausdrückt, nach seinem Bilde geschaffen. Den Ursprung freyer selbständiger, aus sich selbst handelnder Wesen können wir uns demnach nur allein durch eine Schöpfung als ein positives Hervorgehen aus Gott vorstellen. Nicht als Emanation, weil nach dieser Vorstellungsart das Ausfließende doch immer dasselbe bleibt mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges ist, sondern zu dem, wovon es ausgeflossen, sich doch im Grunde nur verhält, wie eine besondre Form zu dem Wesen. Aber auch nicht als

einen Abfall von Gott. Denn um von Gott abfallen zu können, müssen ja die endlichen Dinge zuvor das Vermögen dazu in und mit der ihnen von Gott verliehenen Selbständigkeit und individuellen Freyheit erhalten haben. Ist nämlich ein solcher Abfall eine Folge der Selbstheit, und hat daher eine nothwendige Beziehung auf Freyheit, so setzt er ja nothwendig das Setzen der von Gott abgefallenen Wesen als freyer, selbständiger, aus sich selbst handelnder Wesen voraus, in deren Selbstheit der eigene Abfall seinen Grund hat. Also ist doch die Selbstheit der Weltwesen zu betrachten als eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende Folge, welcher die Weltwesen, indem er ihnen die Selbstheit, Selbständigkeit und Freyheit verleiht, dahin giebt in die Endlichkeit, damit sie, die in ihm als seine Gedanken eine bloß idealische Wirklichkeit hatten, eben in Kraft der ihnen verliehenen Selbständigkeit und individuellen Freyheit fähig würden, ihr handelndes Leben sich selbst zu geben, d. h. durch eigene freye That zu bestimmen und auszubilden. Anstatt demnach mit der Vorstellungsart eines Abfalls, als Erklärungsgrundes des Entstehens der endlichen wirklichen Dinge, die Idee der Schöpfung umgehen zu können, führt vielmehr jene Vorstellungsart zu dieser Idee wieder zurück, in welcher allein nur das ursprüngliche Princip der Endlichkeit in seiner von Gott getrennten individuellen selbständigen Existenz gesucht und gefunden werden kann, da der Abfall seiner Möglichkeit und Wirklichkeit nach den Act der Schöpfung als Handlung eines positiven unmittelbaren Hervorbringens endlicher, und als solcher zugleich selbständiger und aus sich selbst frey handelnder Wesen nothwendig voraussetzt. —

Es bleibt uns demnach nur die Vorstellung von der Schöpfung, freilich aber nicht als bloße Bildung aus einer ewigen und ursprünglichen, von der freyen Schöpferkraft unabhängigen und dieselbe beschränkenden chaotischen Materie gedacht, sondern als Schöpfung der Weltwesen, auch der Substanz nach, als die einzige Ver-

nunftansicht stehen, die von dem Daseyn des Endlichen und seinem Verhältnisse zu dem Unendlichen kann gegeben werden. Denn ist und bleibt es für die Vernunft einmal ewig wahr und gewiß: Gott ist nicht die Welt, und die Welt ist nicht Gott: so muß sie auch, als unverträglich mit dieser unumstößlichen Wahrheit, eine jede Ansicht von dem Verhältnisse der weltlichen Dinge zu Gott, verwerfen, welche auf irgend eine Weise zu dem Irrthum einer Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer, verleitet. Vor dieser irrigen Vorstellungsart kann die Schöpfungslehre nur verwahren; denn sie allein stellt diesem Irrthum sich entgegen mit der Annahme und Anerkennung des Welt-Schöpfers als eines außerweltlichen Wesens; einer extra- und supramundanen, oder — genauer zu reden — prätermundanen Ursache der Welt. — Und was könnte die Vernunft für eine Bedenklichkeit bei dieser Annahme finden! Sollte sie etwa durch die Frage: wo denn nun dieser außer der Welt existirende Gott seinen Wohnsitz habe, in irgend eine Verlegenheit gerathen können? Ohne Zweifel wird sie auf diese, auf eine irrige Voraussetzung sich gründende Frage die Antwort sogleich in Bereitschaft haben: Gott dürfe freilich auf keine Weise in einer räumlichen Bedeutung und Beziehung, als außerweltlich von uns gedacht werden, weil wir ihn ja sonst als ein Räumliches denken, d. i. sein Wesen und Seyn den Bedingungen und Gesetzen der Räumlichkeit unterwerfen, und dergestalt unsre sinnlich beschränkte Vorstellungsart der Dinge auf den göttlichen Verstand, der die Dinge an sich anschaut, übertragen müßten. Ist überhaupt die Sinnenwelt, als eine Welt bloßer Erscheinungen, kein an sich Seyendes und Reales, sondern lediglich ein Object unsrer sinnlich beschränkten Vorstellungsart: so kann auch überall kein reales Verhältniß zwischen Gott und dieser an sich unreellen Welt gedacht werden. — In Beziehung auf diese Welt ist sonach Gott weder als ein extra- noch als ein intramundanes

Wesen zu denken, weil diese Welt selber weder außerhalb noch innerhalb des göttlichen Seyns und Bewußtseyns, sondern eben nur als ein Object in und für unsre sinnlich beschränkte Vorstellungsart existirt. Ein reales Verhältniß kann demnach nur zwischen der absolut realen intelligiblen Welt des übersinnlichen Seyns und Wesens der Dinge und Gott, als ihrem Urgrunde, statt finden. Hier aber ist weder ein extra noch ein intra für die Bestimmung dieses Verhältnisses anwendbar; denn eine intelligible Welt kann nicht als etwas, im räumlichen Sinne außer Gott Existirendes, gedacht werden. Ist sie darum aber auch in keinem andern Sinne als ein außer Gott Existirendes zu denken, und muß sie nicht so gedacht werden, wenn uns nicht überall und durchaus der Urgegensatz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten, einem ursprünglichen und einem abgeleiteten durch jenes begründeten creatürlichen Seyn in seiner Realität dahin schwinden soll? Wollen und können wir diesen Gegensatz nicht aufgehoben wissen, so werden wir auch das allerdings zwar reale Verhältniß zwischen Gott und der absolutrealen intelligiblen Welt nicht setzen können als ein Verhältniß der Identität; wir werden nicht sagen dürfen: diese Welt ist in Gott, und Gott in dieser Welt; welche Vorstellungsart auf eine völlige Identification der weltlichen Dinge mit Gott hinauslaufen, und die Vernunft zu dem Geständnisse nöthigen würde: daß Gott diese Welt, und diese Welt Gott sey.

Nach der Vernunftansicht der Schöpfungslehre ist auch keine Identification Gottes mit der intelligiblen Welt zuzulassen, als ob diese Welt in dem ganzen Wesen Gottes so nothwendig gegründet sey, daß sie von ihm gar nicht als getrennt gedacht werden könnte. Dieser Ansicht zufolge wird darum Gott auch in Beziehung auf die intelligible Welt als ein außerweltliches Wesen, und diese Welt der endlichen, nach ihren wahren übersinnlichen Seyn und Wesen betrachteten Dinge als ein von Gott getrenntes Seyn und Leben gedacht werden

müssen. Nicht zwar als ein extra, wohl aber als ein praeter Deum. Und als ein praeter Deum, d. i. als ein von Gott nicht nur verschiedenes, sondern auch geschiedenes und abgesondertes Seyn muß die Welt der Dinge gesetzt werden, wenn sie überall von der Vernunft anerkannt werden soll als eine Welt eigner, für sich selbst seyender, oder selbständiger Wesen. Eben darum demnach, weil die Welt der Dinge als eine Welt eigner, für sich selbst seyender Wesen anzuerkennen ist, als eine solche aber nur anerkannt werden kann, wenn diese Weltwesen nicht zu dem absolut nothwendigen Wesen Gottes selber gehören, als in diesem Wesen nothwendig und auf eine unzertrennliche Weise gegründet, sondern als Dinge außer (praeter) Ihm, durch den Act der Freyheit von Ihm hervorgebracht werden, — aus diesem Grunde eben wird, wie Kant sehr richtig bemerkt, die speculative Vernunft immer gestehen müssen: daß die Idee von der Schöpfung, als einem Acte der göttlichen Freyheit, unter allen übrigen Vorstellungsarten die vernünftigste sey. — Nicht also zwar: als ob die übrigen Vorstellungsarten in den der Schöpfungslehre entgegen gesetzten Systemen der Emanation und des Pantheismus in jedem Betracht der Vernunft widersprächen. Denn alle diese Systeme, welche Form sie auch annehmen mögen, haben eine Seite, von welcher sie sich der Vernunft als vernunftmäßig empfehlen.

Kein Gott, auch keine Welt; weil diese ohne Gott, das Bedingte nicht ohne ein Unbedingtes, als den Urgrund alles endlichen abgeleiteten Seyns, gedacht werden kann. Das ist der gemeinschaftliche Punct, worin alle und jede Lehren der Emanation und des Pantheismus mit der Schöpfungslehre sich vereinigen. Alle bewähren sich als Gotteslehren, wenn wir anders nur diesen Namen auch den Systemen des bloßen Deismus, die sich zu keinem persönlichen Gotte bekennen, zuzugestehen keinen Anstand nehmen. Sofern demnach alle diese Systeme von der nothwendigen Annahme und Voraussetzung eines Urwesens und Urseyns als des Urgrun-

des der Dinge, in welchem das Daseyn der Welt begründet ist, ausgehen und auf diese Grundlehre ihre Weltansicht bauen, kann keines derselben einer spekulativen Gottlosigkeit beschuldiget werden, das System der Emanation so wenig als das des Pantheismus, als eines Systems der Immanenz. Daher läßt sich aber auch der Unterschied zwischen den Lehren der Emanation und der Inhärenz nicht darin setzen, daß in jenen Gott, in diesen die Welt geläugnet werde, weil nach den erstern die Welt ohne Gott, nach den letztern Gott ohne die Welt gedacht werden müsse. — Eine Welt ohne Gott! —

Mit dieser Vorstellungsart können sich wohl am wenigsten die Emanationslehren von der intellectuellen oder idealistischen Art vertragen, in welchen das erste Princip als das absolut Vollkommene gesetzt ist, woraus, dem Gesetze der Descendenz gemäß, immer Unvollkommneres emanirt, je weiter es sich von seiner Urquelle entfernt. In der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus insbesondre, wird ja Gott unter der Form eines Dreyeinigen Wesens — der Plotinischen Trias — als das Realprincip gesetzt, woraus durch successive Ausflüsse aus der Fülle seines Wesens die Welt der Dinge hervorgegangen.

Aber auch selbst die physischen oder materialistischen Emanationslehren können zu einer solchen Ansicht der Welt ohne Gott nicht hingezogen werden. Zwar ist in ihnen das erste Princip nicht gleich am Anfange als das absolut Vollkommene gesetzt, aber es ist als ein solches nur nicht acta, wohl aber potentia gesetzt, als die Bedingung nämlich und das Princip des aus ihm sich entwickelnden Vollkommneren. — Gott und die Welt verhalten sich hier wie die Wurzel zu ihrer Frucht. Wie diese nicht ohne ihre Wurzel, so kann auch die Welt nicht ohne Gott seyn noch gedacht werden. Diese göttliche Wurzel ist nun eben das Seyende und absolut Unveränderliche in dem absolut Veränderlichen in der wirklichen wahrnehmbaren Welt als

der Frucht dieser Wurzel. Und dieser Gott ist als das lebendige, seinem absoluten Wesen und ewigen Seyn an sich nach, immer unveränderliche Princip der Weltentwickelung in mehreren dieser, zu Form eines reinen Evolutionssystems wissenschaftlich ausgebildeten Theorien kein bloßes Naturwesen, und seine Wirksamkeit keine Caussalität nach einem bloßen blinden Gesetze des Naturmechanismus, sondern zugleich ein Vernunftwesen, seine Grundkraft die Denkkraft und die Caussalität dieser intelligenten Kraft eine Caussalität nach Zwecken, mit Bewußtseyn des Gesetzes der Weltentwickelung, in welcher es zwar freilich mitbegriffen ist, jedoch so, daß das Naturgesetz dieser Entwickelung zugleich ein Vernunftgesetz, und die als Naturkraft nach Zwecken wirkende Denkkraft die wissende Leiterin und Herrscherin des Weltlaufes in seiner progressiven Entwickelung ist. — Dies ist ja wohl die Weltansicht, welche uns in alter Philosophie die reinen Evolutionssysteme des Heraklit und vornehmlich der Stoiker darbieten, und die wir wieder finden werden in einer von der Philosophie unsrer Tage wissenschaftlich ausgebildeten Evolutionstheorie, welche die Idee einer endlichen allseitigen Vollkommenheit, als der Endabsicht der Schöpfung, am Ziele der vollendeten Verwirklichung Gottes, realisirt werden läßt.

Wie nun keine unter den verschiedenen Emanationslehren den Vorwurf verdient, daß sie eine bloße Weltlehre sey, ohne die Anerkennung und nothwendige Voraussetzung eines Göttlichen, in welchem, als dem Princip der absoluten Einheit und des absoluten Seyns, die Vielheit und das Werden der weltlichen Dinge gegründet ist: eben so wenig läßt sich von dem Systeme der Inhärenz — dem strengen eigentlichen Pantheismus — behaupten: daß es eine bloße reine Gotteslehre sey, nach welcher Gott gedacht werden müsse ohne Welt, die in einem System keine Stätte finden könne, welche die Vielheit und das Werden läugnet. — Aber welchem Immanenzsysteme sollte das wohl gelten? Ohne Unterschied und ohne alle Ausnahme Alley, die uns in der

Geschichte der pantheistischen Speculationen bis jetzt vorgekommen sind? Oder vielleicht nur einigen unter ihnen; und welchen? — Etwa den neuern, ihrer wissenschaftlichen Ausbildung wegen vorzüglichsten Immanenzsystemen des Bruno und des Spinoza? —

Des Bruno? — Mit welchem Rechte aber möchte wohl von demjenigen Pantheisten gesagt werden können, daß Er die Vielheit und das Werden läugne und für einen absoluten Schein halte, welcher mit ausdrücklichen Worten behauptet: daß Alles, was zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört, was durch Geburt, Auflösung, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, zwar kein wahrhaftes Wesen, und sein Daseyn kein eigentliches Daseyn sey, wohl aber doch zu den Beschaffenheiten und dem Zustande des in sich Einen, unendlichen Wesens gehöre. Wer in diesem Allen — in der Vielheit und Mannigfaltigkeit und dem Werden — doch die äußere Gestalt der Einen und eben derselben, in ihren mannigfaltigen und wechselnden Modificationen betrachteten Substanz, die veränderliche Erscheinung eines unveränderlichen ewigen Wesens erblickt, welches, als das erste Princip der Dinge, die Mannigfaltigkeit der Wesen erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt: kann doch nimmermehr diese Erscheinung für einen absoluten Schein gehalten wissen wollen. Und das kann auch Spinoza's Vorstellungsart nicht gewesen seyn. Daß dieser Pantheist keinesweges die Vielheit läugnet, sondern gar wohl als vereinbar mit der absoluten Einheit seiner einzigen Substanz erkannt habe, darüber kann freilich kein Zweifel entstehen, weil ja ohne die Annahme und Anerkennung der Vielheit in der Einheit die ganze Lehre des Spinozismus von den einzelnen körperlichen und denkenden Naturen, als Modificationen der göttlichen Substanz, alle ihre Wahrheit und Bedeutung verlieren würde. Ob Spinoza aber auch ein Werden, ein wirkliches Entstehen und Vergehen dieser einzelnen Dinge zugestanden, oder nur ein Seyn ohne Werden, nur einen Gott

ohne eine Welt; — über diesen Punct haben selbst sehr scharfsinnige Kenner und unbefangene Beurtheiler des Spinozismus keine kategorische Entscheidung zu geben sich getraut, weil Spinoza gerade über diesen schwierigsten und wichtigsten Punct seines Systems auf eine so zweideutige Art sich ausgedrückt, daß man bald das eine bald das andre, bald die Anerkennung der wahrhaften Existenz der endlichen weltlichen Dinge, bald wiederum die Aufhebung alles Endlichen außer Gott für seine wahre Meinung halten müsse. Es scheint, sagt Tennemann, als ob Spinoza für endliches Seyn und Werden, das aber in dem Unendlichen gegründet ist, entschieden habe, ohne die Schwierigkeiten geachtet zu haben, auf welche Er nach der strengen Consequenz seiner Grundlehren bei dieser Annahme unvermeidlich stoßen mußte. Es fehle jedoch auch nicht an Stellen, wo Er die Zeit und die endliche Größe wieder nur für Scheinbegriffe der Einbildungskraft erklärt, und damit alles Endliche wieder aufhebt. Diese Stellen ins Auge fassend, hat einer unsrer neuesten Ausleger und Beurtheiler des Spinozismus, Prof. Sigwart, in seiner gekrönten Preisschrift: über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie — Spinoza's Lehre von dem Verhältnisse des Endlichen zum Absoluten auch so gedeutet, als ob Spinoza alles Werden der Dinge in der That geläugnet habe, und darum auch auf eine Erklärung der endlichen Dinge habe Verzicht thun müssen. Aber mit dem ganzen streitigen Puncte hat es ohne Zweifel wohl keine andre Bewandniß, als die, wie Jacobi gleich Anfangs die Sache ins Reine und Klare zu bringen gesucht hat. Spinoza läugnet nämlich ein Werden der einzelnen Dinge, und läugnet dasselbe auch nicht. Er läugnet — wie Jacobi so treffend die wahre Meinung dieses Pantheisten auslegt — ein gewordenes Werden der einzelnen Dinge, keinesweges aber ein nichtgewordenes, Anfang- und Endloses Werden, ein wahrhaft wirkliches Entstehen und Vergehen derselben, ob-

gleich nur in einem ewigen, in sich selbst kreisenden Flusse.

Unwidersprechlich hätte sonach Spinoza das wirkliche Daseyn einer ewigen Zeitlichkeit, ein Anfangsloses, aber wirkliches und wahrhaftes Entstehen und Vergehen endlicher, wirklicher und wahrhafter einzelner Wesen in einer nothwendigen Folge behauptet, und somit — wie Herbart von ihm sagt — ohne alle Umstände den Heraklit in den Parmenides hineingeschoben. Dadurch aber, daß Er doch Anspruch darauf macht, das Werdende als ein sich selbst gleiches Seyendes darzustellen, indem Er die Zeit vor der Vernunft wieder verschwinden ließ, damit das Zeitliche, nachdem nur erst vor der Vernunft nothwendig und von selbst die Zeit aus demselben verschwunden, sodann selbst zu einem unveränderlichen Ewigen, zu der leibhaften Gottheit selbst verklärt werde, hat Er freilich, nach Jacobi's Urtheile, zwei streitende Bestandtheile in sein Lehrgebäude gebracht, die sich darin durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde vereinigen lassen. —

Also nicht Bruno, und auch nicht Spinoza haben das Daseyn des Endlichen für eine bloße und reine Negation wollen angesehen wissen, da sie die Vielheit und das Werden nicht geläugnet, sondern als gegründet in der absoluten Einheit des Seyns (der göttlichen Substanz) und als unzertrennlich verbunden mit derselben gesetzt haben.

Mit mehrerem Scheine der Wahrheit ließe sich vielleicht von dem neuesten Immanenzsysteme, das seine wissenschaftliche Ausbildung dem Urheber der neuern absoluten Identitätslehre verdankt, behaupten: daß in demselben die Realität des Endlichen und die Herkunft desselben aus Gott, und somit auch die Begründung des Weltlichen in Gott unwidersprechlich geläugnet, und sonach die ganze Ansicht der Vielheit und des Werdens in einen bloßen absoluten Schein verwandelt werde, der lediglich auf einer Täuschung der Imagination beruhet, welche die allein und wahrhaft reale Welt des

zeitlosen, unwandelbaren Seyns in die bloße Scheinwelt der Vielheit und des Werdens — eines räumlichen und zeitlichen Seyns — verwandelt. Da nämlich nach den Grundansichten dieses Immanenzsystems die wirklichen erscheinenden Dinge in ihrer Differenz und ihrem Getrenntseyn von der göttlichen Substanz nichts sind, als bloß imaginäre Wesen, die darum auch selbst als solche weder für Modificationen oder Affectionen der göttlichen unendlichen Substanz selber, noch auch für Modificationen oder Affectionen ihrer Attribute, der Einheit und der Unendlichkeit, welche hier die Stelle der beiden, von Spinoza der göttlichen Substanz beigelegten Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens einnehmen, gelten können: so gewinnt es allerdings das Ansehen, als ob auf diese Weise die ganze Ansicht des Endlichen als eine bloße Täuschung verworfen, und die Erscheinungswelt in eine an sich nichtige bloße Scheinwelt verwandelt werde. Aber demohngeachtet wird doch auch in diesem Immanenzsysteme dem Endlichen nicht alle Realität abgesprochen; denn es wird ja beschrieben als eine Mischung von Realität und Nichtrealität, einerseits zwar, als auf bloßen Relationen beruhend, ein Nichtreales, andrerseits aber doch auch zugleich ein Reales, sofern in derselben, obgleich freilich nur vorübergehend und zeitlich, das Positive wiederscheinet und durchleuchtet, als Wiederschein des in ihm durchleuchtenden Positiven, als ein Abbild seines Urbildes, des göttlichen Alls der absoluten Einheit und Unendlichkeit.

Auch in diesem Immanenzsysteme kann demnach Gott nicht ohne die Welt gedacht werden, die Einheit nicht ohne Vielheit, das Seyn nicht ohne Werden. Denn mit dem Seyn Gottes ist zugleich und zumal und auf eine nothwendige Weise gesetzt das reine absolute All, welches ja nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott ist. Mit diesem Gottgleichen, absolut realen All ist nun aber auch zugleich die Erscheinungswelt gesetzt, die in den Relationen der Wesenheiten auf einander bestehende Endlichkeit, von diesen Wesenheiten selber

so unzertrennlich, wie die Schatten vom Körper, weil Gott den Wesenheiten des All die Relationen, die sie auf einander selber haben, nicht geben und nicht positiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen kann, weil er sie sonst zu einem reinen absoluten All machen müßte, wie Er selbst ist. — Nicht nur also kann in diesem Immanenzsysteme Gott nicht ohne das absolute All der absoluten Einheit und Unendlichkeit gedacht werden, ohne das Wesen und Seyn Gottes selber aufzuheben; sondern es kann auch nicht einmal dieses Gottgleiche All ohne ein empirisches Universum im Raume und in der Zeit, d. h. ohne eine Welt der Vielheit und des Werdens gesetzt werden; dort ist der Zusammenhang auf eine positive Weise durch das Verhältniß der Identität, hier zwischen der absolut realen göttlichen Welt und einer Sinnenwelt auf eine negative Weise durch die nothwendige Synthesis eines Positiven und Negativen begründet. Das absolut reale All ist nicht von Gott zu trennen, denn es ist selbst Gott; und hinwiederum ist die Sinnenwelt oder die Welt des Endlichen in der Erscheinung im Raume und der Zeit von jenem Gottgleichen All nicht zu trennen; denn mit den Wesenheiten des absoluten All sind auch ihre Relationen auf einander, die ihnen Gott so wenig nehmen als geben kann, nothwendig gesetzt. — Und wenn sich nun auch in allen übrigen neuern und neuesten Systemen der Immanenz das von ihnen geknüpfte Band zwischen Gott und der Welt und die auf irgend eine Weise versuchte objective Begründung der Endlichkeit im Absoluten aufweisen läßt: so dürfte wohl nur das erste und älteste Immanenzsystem der Eleaten für eine Lehre gelten, in welcher Gott ohne die Welt gedacht werden müßte.

Aber auch selbst von diesem reinen logischen oder intelligiblen Pantheismus kann das doch nur in einer gewissen Beziehung, nur in Beziehung nämlich auf die Sinnenwelt, behauptet werden. Denn das All der Eleaten war freilich keine Welt, wofern man unter Welt nur die Sinnenwelt, als den Begriff der einzelnen von

einander verschiedenen, gewordenen und unveränderlichen Dinge versteht, deren Daseyn allerdings von ihnen geläugnet wurde, keineswegs aber das Daseyn einer Welt, von welcher ihre Speculation alle sinnlichen Bestimmungen des Räumlichen und Zeitlichen, die Prädicate der Vielheit, der Differenz und des Werdens getrennt hatte. Dieses intelligible Gottgleiche All blieb ihnen als die allein reale Welt stehen, ohne übrigens das Band zwischen dieser und der Erscheinungswelt aufzeigen, und den Schein aus dem Seyn, nachdem sie dieses von der Erscheinung gänzlich losgerissen, auf irgend eine Weise erklären zu können.

Dürfen wir nun hiernach die Verschiedenheit der pantheistischen Vorstellungsarten in den Systemen der Emanation und der Immanenz darin nicht setzen: daß in jener Gott, in dieser die Welt geläugnet werde, so wird uns wohl auch kein andrer wesentlicher Punct zu Unterscheidung beider Formen übrig bleiben, als der, welchen wir bereits auseinandergesetzt und festgestellt haben. In allen diesen Systemen wird, wie in der Schöpfungslehre, Gott zugleich mit dem Begriffe der Welt, und diese nicht ohne Gott gedacht; denn sie wird überall vorgestellt als begründet in Gott. Nur in dem Wie dieses Begründetseyns gehen die Ansichten, welche die Schöpfungslehre und eine pantheistische Lehre von dem Verhältnisse der Welt der Dinge zu Gott giebt, auseinander. Auf die Frage nämlich: Wie die Welt in Gott gegründet sey, und wie man sich sonach das Verhältniß derselben zu Gott zu denken habe, vereinigen sich alle pantheistische Theorien, sie mögen nun zu einem System der Emanation oder der Immanenz sich ausgebildet haben, in der Antwort: die Welt ist gegründet in dem Wesen Gottes, oder sie liegt ganz in dem Wesen Gottes, so daß hiernach kein äußeres Verhältniß derselben zu Gott in keinem Sinne statt finden kann. Denn was zu dem absolut nothwendigen Wesen Gottes selber gehört, das kann nicht als ein äußer ihm Vorhandenes — nicht als ein praeter Deum — sondern nur

als ein Etwas gedacht werden, das sein Wesen selbst betrifft und mithin in ihm selber, als eine nothwendige Bestimmung seines Wesens anzutreffen ist. Diese, allen pantheistischen Systemen der Emanation wie der Immanenz gemeinsame Vorstellungsart ist es nun aber eben, welche, wie Kant einmal darüber das strenge Verwerfungsurtheil im Namen der Vernunft ausspricht, das Sträuben der Vernunft wider alle die Systeme erregt, wo Gott als die Weltursache nach der Nothwendigkeit seiner Natur angesehen wird, und zugleich die Ursache des Widerwillens entdeckt, den ein jeder dawider fühlt, obgleich er sie nicht immer deutlich entwickeln kann. Und darum auch muß sich die entgegengesetzte, dem System der Creation ausschließend eigene Vorstellungsart, wonach Gott als Urheber der Welt durch einen Act der Freyheit zu denken ist, der Vernunft als die einzig annehmliche, ihrem höchsten speculativen, und vornehmlich ihrem praktischen Interesse allein zusagende Ansicht, empfehlen, so wenig sie auch die Möglichkeit eines solchen Ursprungs des Universums durch eine freie Schöpfung für sich selbst subsistirender Substanzen zu begreifen vermag. Denn freilich hat diese einzige Vernunftansicht von der Welt, als einer Schöpfung, auch das Eigene, daß sie sich zu keiner Einsicht erheben, und auf keine Weise wissenschaftlich ausbilden läßt. Es giebt keine Theorie der Schöpfung, wie es so viele und mannigfaltige Theorien der Emanation, und auch so manche mehr oder weniger wissenschaftlich ausgebildete Formen des Pantheismus als eines Systemes der Inhärenz giebt. Gegründet auf das Princip der Freyheit, muß die Schöpfung durchaus unbegreiflich seyn, wie die Freyheit, als eine unbedingte übersinnliche Causalität, selber unbegreiflich ist. — Das Unbegreifliche des Schöpfungs-Actes, als einer von Stoff- und Zeitbedingungen schlechterdings unabhängigen freyen Wirksamkeit des Schöpfers, im Schaffen selbstständiger, aus sich selbst handelnder Wesen, in seiner Unbegreiflichkeit anerkennend, stellt sich daher die Schöpfungslehre, als eine Lehre des Nichtwissens, allen

den angeblichen Theorien insgesammt entgegen, welche auf positive Einsicht in das Wie des Gegründetseyns des Endlichen im Unendlichen Ansprüche machen, und durch irgend eine versuchte Art und Methode des Begreiflichmachens diese Ansprüche rechtfertigen wollen. Sollte es indessen keinem unter den unzähligen bis jetzt unternommenen Versuchen gelungen seyn, die größte und schwierigste Aufgabe der Speculation zu lösen, indem sie entweder die Schwierigkeiten, welche sich jedem Streben nach positiver Einsicht in das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen entgegen stellen, nicht hinweg zu räumen vermögen, oder wol gar über dem Bestreben, das Unbegreifliche begreiflich machen zu wollen, unvermeidlich auf Ungereimtheiten stoßen und in Vorstellungsarten und Ansichten von Gott und dessen Caussalitätsverhältnisse zur Welt sich verlieren, die selbst schon mit den Forderungen der speculativen Vernunft, vornehmlich aber mit den Ansprüchen des Gewissens und des sittlich religiösen Gefühls in unvertilgbarem Widerspruche stehen: so würde es wohl keine Frage weiter seyn können, ob es vernünftiger, dem speculativen wie insbesondre dem praktischen Interesse der Vernunft angemessener sey, an das Wunder und Geheimniß einer Schöpfung zu glauben, und an diesem Glauben wegen Unbegreiflichkeit der Sache nicht irre zu werden; oder einer zu vollendenden allumfassenden Wissenschaft und Theorie zu Liebe, die so oft schon aber immer vergebens gemachten Versuche zu wiederholen und damit immer nur die alten Irrthümer und Ungereimtheiten zu erneuern oder die alten mit neu ersonnenen eben so willkührlichen und ungereimten Erklärungsarten zu vertauschen.

Die folgende geschichtliche Darstellung der vornehmsten Versuche, welche die bisherige Speculation durch Begründung und wissenschaftliche Ausbildung so vieler verschiedener Systeme der Emanation und des Pantheismus von den ältesten Philosophemen an bis auf die Philosophie unsrer Tage für den Zweck einer mehr oder weniger wissenschaftlichen Lösung der gedachten schwierigsten

Aufgabe unternommen hat, und eine an diese Darstellung sich anschließende unbefangene Prüfung des theoretischen und practischen Werths und Gehalts der Früchte dieser Versuche möge darüber entscheiden: ob die Wissenschaft im Gegensatze mit dem Glauben, oder nicht vielmehr der Glaube im Gegensatze mit dem Wissen in Beziehung auf Gott und sein Verhältniß zur Welt, so wie überhaupt in Rücksicht auf Dinge einer übersinnlichen Welt und deren Zusammenhang mit der Sinnenwelt, als einer Welt der Erscheinungen, der sich selbst und ihre Schranken erkennenden, und im klaren und besonnenen Bewußtseyn dieser Erkenntniß vor dem Wunder des Daseyns verstummenden Vernunft sich mehr empfehlen, und auch seine Rechte und Ansprüche vor ihrem Forum besser und nachdrücklicher geltend machen könne. — In dieser nun folgenden historischen Darstellung wird der Zeitordnung gemäß das Alte dem Neuen und Neuesten vorangehen.

Der nächste Abschnitt möge die Reihe mit Darstellung der vornehmsten pantheistischen Systeme der alten griechischen Philosophen eröffnen, welche auf das Verdienst Ansprüche machen dürfen, die pantheistische Grundidee in wissenschaftlichen Formen ausgesprochen, und nach einer wissenschaftlichen Methode ausgebildet zu haben.

Leicht werden wir alle diese Theorien unter zwei Hauptclassen bringen können, die sich von einander wie Physik und Metaphysik unterscheiden. Von den Systemen eines physischen Pantheismus gilt insgesammt, was Tennemann als den eigenthümlichen Charakter derselben angiebt: daß nämlich in einigen zu dieser Classe zu rechnenden materiellen AllEinslehren die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet wird. — Von allen diesen, die Form des Materialismus annehmenden pantheistischen Systemen unterscheidet derselbe Historiograph den Pantheismus des Xenophanes, und damit ohne Widerrede zugleich den Pantheismus der alten Eleati-

schen Schule selbst, von deren Urheber Er aber rühmt, daß derselbe der erste sey, welcher den Pantheismus consequent, ohne alle Beymischung von Materie, aufgestellt habe. Daß nun aber auch jeder Pantheismus von der materialistischen Art in die allgemeine Kategorie der Lehre des ἓν καὶ πᾶν aufzunehmen sey; dazu halten wir uns durch den Begriff für berechtiget, der im Vorhergehenden vom Pantheismus überhaupt und dessen verschiedenen, aus dem pantheistischen Grundgedanken entwickelten Arten und Formen von uns aufgestellt worden.

Diesem durch das pantheistische Princip selbst als gültig gerechtfertigten Begriffe zufolge, werden wir überhaupt auch alle Emanationslehren insgesammt in unserer nun folgenden, alle Formen derselben umfassenden, Geschichte der AllEinslehre aufführen dürfen; sie mögen nun als physische Systeme der Materialisirung der Vernunft und der Naturvergötterung die Gestalt des Materialismus, oder als hyperphysische Systeme der Intellectualisirung der Natur, und als Theorien von einer Geisterwelt, als der allein realen göttlichen Welt, die Form des Intellectualismus und Idealismus angenommen haben, und bei ihrer Erklärung der genetischen Entwickelung des Weltalls entweder, wie die ersteren, dem Gesetze der Ascendenz, oder, wie die letzteren, dem Gesetze der Descendenz gefolgt seyn.

Die Emanationslehren von der letztern idealistischen Art kommen erst in einem spätern Zeitalter zum Vorschein, in welchem sie unter dem Einflusse verschiedenartiger, unter einander gemischter und verschmolzener orientalischer und occidentalischer Ideen und Vorstellungsarten von dem Urwesen und Urgrunde aller Dinge, von einer aus demselben durch stufenweise Entwickelung und Entfaltung oder Offenbarung seiner Eigenschaften und Kräfte emanirten Geisterwelt, einem Geisterreiche unter dem Bilde eines Lichtreiches, und von der ὕλη, als einem blos Negativen oder Privativen, und von der Sinnenwelt, als einer bloßen

Scheinwelt, u. dgl. m. entstanden sind und sich ausgebildet haben. — Mit dieser beginnt demnach eine neue Reihefolge pantheistischer Weltansichten, die wir rückwärts bis zu ihrem Ursprunge aus der gedachten Vermischung ungleichartiger Elemente, so wie vorwärts in der Geschichte ihrer weiteren Schicksale verfolgen können, die sich von ihrem Ursprunge an durch das ganze Mittelalter hindurch bis auf unsere Zeit hinzieht, und immer einen unverkennbaren Einfluß auf die mystisch speculative Denkart und Weltansicht so vieler Philosophen und Theologen geäußert hat. Der Geschichte des Ursprungs und Fortganges und der vielgestaltigen Umwandlungen und Ausbildungsweisen dieser Emanationslehren wird daher auch ein besonderer Abschnitt zu widmen seyn, der sich, der Zeitordnung gemäß, unmittelbar an den nächstfolgenden anschließen muß.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in der alten griechischen Philosophie.

Erste Abtheilung.

Der (metaphysische) Pantheismus der Eleatischen Speculation unter der Form eines Systems der Immanenz.

Dem, im nächstvorhergehenden Abschnitte vom Pantheismus im engern und strengern Sinne, festgesetzten Begriffe gemäß, werden wir allerdings mit Buhle den Stifter der ältern Eleatischen Schule, Xenophanes, für den ersten Urheber dieser Lehre erklären müssen, weil von diesem speculativen Denker zuerst ein System dieser Art aufgestellt worden, wodurch Er eben

als erster eigentlicher Pantheist von allen ihm vorangegangenen Emanationslehrern aus der Jonischen und Italischen Schule sich wesentlich unterscheidet. Die Periode des uns bekannten Ursprungs des eigentlichen Pantheismus, den Begriff dieses Lehrgebäudes im engern Sinne genommen, im Gegensatze mit allen und jeden Emanations- und Evolutionstheorien, fällt hiernach freilich erst in das Zeitalter der ältern Eleatischen Schule, deren, in speculativer Denkart und Weltansicht genau mit einander verwandte, wahrhaft metaphysische Denker nicht nur als die ersten, sondern auch zugleich als die einzigen eigentlichen Pantheisten, in dem angegebenen strengen Sinne des Worts, in der ganzen griechischen Philosophie genannt zu werden verdienen.

Um nun aber eine klare und richtige Ansicht von diesem ersten eigentlichen Pantheismus zu gewinnen, wie ihn die erste wahrhaft metaphysische Speculation der Eleaten ausgebildet, wird es vor Allem nöthig seyn, den Grundgedanken hervorzuziehen, welcher diesen Denkern zum gemeinschaftlichen Princip diente, woraus sie ihre Weltansicht entwickelten. Denn wie viel auch oder wie wenig die einzelnen Denker aus dieser Schule in diesem oder jenem mehr oder weniger wesentlichen Puncte unter einander selbst sich unterscheiden mögen, indem ein jeder unter ihnen nach seiner eigenthümlichen Denkart und Methode der philosophischen Reflexion dieselbe Weltansicht auf seine Weise entwickelte, und zu begründen versuchte: so ist doch der Grundbegriff nicht zu übersehen, der allen Speculationen dieser Denker zum Princip diente, und ihrer philosophischen Reflexion die Richtung gab, wodurch sich ihre Philosopheme von denen aller vorhergehender Denker so wesentlich unterscheiden.

Aber nicht genug, daß wir den Grundgedanken herausheben, welcher als der Mittelpunct der Eleatischen Speculation anzusehen ist; — wir müssen auch genau den Sinn treffen, in welchem diese Denker den Begriff nehmen, von welchem sie als der Grundvoraussetzung

ihres Systems ausgingen. Denn eben der Sinn ist es, welcher hier, wie überall, für die richtige Einsicht in den Geist und eigenthümlichen Charakter der alten Eleatischen Speculation und der aus ihr hervorgehenden und durch sie begründeten pantheistischen Weltansicht entscheidet. Und dieser klar und richtig aufgefaßte, und mit Bestimmtheit und Consequenz festzuhaltende Sinn wird uns auch allein nur eine genügende Auskunft darüber geben können, zu welcher von den mancherlei oben beschriebenen Arten pantheistischer Systeme wir den Eleatischen Pantheismus werden zu rechnen haben.

Die Eleaten, bemerkt der scharfsinnige Herbart, welcher den Geist ihrer Speculation so richtig aufgefaßt, und die Vortrefflichkeit derselben nach Verdienst gewürdiget hat (in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie 1ste Ausg. S. 124) — die Eleaten können angesehen werden als die Erfinder des höchst wichtigen metaphysischen Hauptsatzes:

die Qualität des Seyenden ist schlechthin einfach, und darf auf keine Weise durch innere Gegensätze bestimmt werden.

Da unter den Eleaten Parmenides vornemlich es ist, durch welchen, wie auch Tennemann mit Recht von ihm rühmt, das System der Schule an Deutlichkeit sehr gewonnen: so werden wir uns bei unserer Nachforschung nach dem bestimmten Sinne des so eben angeführten Satzes vornehmlich und zunächst an ihn zu halten haben, zumal da auch Er es eben ist, welcher diesen Grundbegriff an die Spitze seiner Speculation, als Princip derselben, stellte, und aus demselben in einer Reihe consequenter Folgerungen die Grundlehren seines rationalistischen Systems von dem Standpuncte der Speculation aus entwickelte und ableitete.

Derselbe verdienstvolle neuere Geschichtsforscher der Philosophie, Tennemann, welcher dem Parmenides das Verdienst zugesteht, daß durch ihn das rein

speculative System der Eleaten an Deutlichkeit so sehr gewonnen habe, indem Er das, worauf es beruhte, mehr entwickelte, findet die Grundlage des ganzen rein speculativen Systems dieses Denkers in einer Amphibolie des bloßen Denkens mit dem Erkennen, d. h. des logischen Seyns (eines bloßen widerspruchslosen Gedankendinges) mit dem wahrhaft realen Seyn außer dem bloßen Gedanken. Zu dieser Begründung des gesammten rationalistischen Systems durch bloße logische Sätze habe das doppelsinnige Wort εἶναι ὄν, das bald als die logische copula, bald aber auch als das wahrhaft Reale sich deuten lasse, leicht verleiten können.

Dieser Verwechselung zufolge beruhte also, nach Tennemann, das gesammte, in seinen Folgerungen so bündige und consequente System auf dem Satze: daß alles Denken reell sey; und daß mithin Alles, was der Verstand denkt, und wie er es seinen Gesetzen gemäß denkt, Realität habe. — Sollte das wirklich der wahre Sinn seyn, den wir jenem Grundgedanken des Eleatischen Systems unterlegen müßten; — sollte auf einer solchen Amphibolie dasselbe beruhen? — Wir wollen sehen.

Wenn Parmenides im 45sten Verse seines Gedichts sagt:

Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἐμμέναι —

so hat es freilich den Anschein, daß mit diesen Worten der Eleatische Philosoph sich bestimmt über seinen Begriff vom Seyenden und Realen erklärt, und den Ausspruch darüber gethan habe: Alles, was nur gedacht oder genannt werden mag, sey Realität; es falle Alles unter den Einen identischen Begriff des Existirenden, da nichts anderes sey noch seyn könne, als das Wirkliche.

In diesem Sinne hat auch wirklich ein neuerer gelehrter Ausleger, der verewigte verdienstvolle Fülleborn, in seiner Uebersetzung des P. Gedichts, seinen Autor gedeutet, indem Er der angezogenen Stelle die Worte unterlegt: „das Sagen, Denken und das Seyn hat also Realität."

Diese Auslegungsweise der angeführten Worte sucht derselbe Schriftsteller, als Commentator seines Autors, in der Folge noch, bei Gelegenheit einer weiterhin folgenden Parallelstelle, in der erläuternden Anmerkung zu derselben zu rechtfertigen. In dem 88sten und 89sten Verse thut nämlich Parmenides den Ausspruch:

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν, ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

Diese Stelle begleitet Fülleborn mit folgender erläuternden Anmerkung: „Sonderbar, sagt Er, könnte die folgende Behauptung (in den eben angeführten Worten) scheinen, die Parmenides schon oben V. 45 berührt hat. Auch das Denken ist, weil es Gegenstände, Wirklichkeiten denkt. Da Alles, was nicht Seyn hat, Nichts ist; da der, welcher denkt, Etwas denkt: so denkt er folglich etwas Seyendes, und sein Denken ist ebenfalls etwas Wirkliches. Man kann nichts denken, was nicht Etwas ist, und Realität hat: man kann also nur mit seinem Denken in dem Kreise des Wirklichen bleiben; denn der Gedanke ist doch etwas Wirkliches." — Was nun aber — kann man hinzusetzen — von jedem Gedachten gilt, daß es etwas Wirkliches sey, das gilt auch mit demselben Rechte von allem blos Gedichteten, allen bloßen Phantasmen, da man auch mit seinem Dichten in dem Kreise des Wirklichen bleiben muß. Sehr richtig bemerkt daher ein gelehrter und scharfsinniger neuerer Geschichtsforscher, der verewigte Tiedemann, bei Darstellung des Systems des Parmenides, wie unter Voraussetzung des Satzes: Alles Gedachte müsse Realität seyn, die Folgerung nicht abzulehnen sey, daß man weder irren, noch Unwahrheit reden oder denken könne, weil jeder nothwendig denken und reden müsse, was existirt. Wer aber das denkt und thue, rede Wahrheit.

Die Bündigkeit dieser Folgerung zugestanden, würde also doch in der That der speculative Denker Parme-

nides das nämliche schon gelehret haben, was von den Alten, und insbesondere von Platon und Aristoteles als die Grundlehre des Sophisten Protagoras angeführt, und mit so scharfer Kritik gerügt wird. Denn beide, der ernste und ehrwürdige Wahrheitsforscher und der Sophist, würden in der Behauptung zusammentreffen, daß es lediglich nur subjective, aber schlechterdings keine objective Wahrheit; — nur ein Scheinen, aber kein Seyn gebe, oder, genauer zu reden: daß Alles nichts als lauter Schein sey, indem der Schein selbst an die Stelle des Seyns gesetzt, und mit demselben ganz und durchaus identifizirt wird.

Und so wären demnach die alten, nach Wahrheit und Gewißheit strebenden Eleatischen Denker die Vorläufer der Sophisten, sie wären selbst die ersten Gründer der Sophistik geworden; d. i. der Kunst, mit Vernichtung der objectiven Wahrheit und Realität Alles in bloßen Schein zu verwandeln! Wirklich haben auch mehrere alte und neuere Schriftsteller in dem scharfsinnigen Vertheidiger des Eleatischen Systems, dem Zeno, welcher alle Kunst der Dialektik, als Meister in derselben, zu Befestigung und Rechtfertigung des von ihm angenommenen Systems gegen die Angriffe des empirischen Realismus aufgeboten, keinen bloßen Dialektiker, sondern den ersten Schutzpatron und Repräsentanten aller Sophisten gefunden. Denn sie haben seinem dialektischen Raisonnement das Grundprincip der alten Sophistik untergeschoben, indem sie den ernsten, Wahrheit liebenden Dialektiker behaupten lassen, daß gar Nichts existire; welchen Satz der Sophist Gorgias von Zeno entlehnt, zu seinen sophistischen Zwekken benutzt, und weiter ausgeführt habe. Hätte der Freund und Schüler des Parmenides wirklich jenen Satz von dem Nichtseyn alles Realen behauptet: so dürften wir wohl nicht in Abrede seyn, daß dieses sophistische Abläugnen alles wahrhaft Seyenden auch die Grundlehre des Parmenides gewesen sey, da wir doch sicher voraussetzen müssen, daß ein so eifriger An-

hänger und so scharfsinniger Vertheidiger des Systems seines Lehrers, in der Deutung und Erklärung desselben sich nicht so gröblich geirrt haben könne. Wenn wir demnach mit einigen ältern und neuern Schriftstellern dem vertrauten Kenner und dem so geschickten Apologeten des Eleatischen Systems jenen sophistischen Grundsatz als den seinigen zuschreiben wollten: so würden wir auch keinen Augenblick anstehen dürfen, den nämlichen Satz für den Grundsatz des Eleatischen Systems selbst, und namentlich des Systems des Parmenides anzuerkennen. Und damit würden wir zugleich den Sophisten, einem Gorgias und Protagoras, den Ruhm zugestehen müssen, daß niemand besser und richtiger als sie, den wahren Sinn des Eleatischen Systems aufgefaßt, so wie keiner geschickter denn sie von diesem sophistischen Dogma zu Ausführung ihrer sophistischen Absichten Gebrauch gemacht habe.

Zu einem solchen, alles objectiv Wahre und wahrhaft Reale von Grund aus zerstörenden Resultate hätte demnach die Lehre des Parmenides nothwendig führen müssen, wenn der consequente Denker den Hauptgedanken, worauf diese Lehre sich gründete, in der gehaltleeren, blos logischen Bedeutung sollte genommen haben. Finden wir nun aber ein solches Resultat mit dem Geiste und der Tendenz dieses Systems, so wie mit der gesetzten und besonnenen, ernsten und wahrheitsliebenden Denkart seines großen Urhebers durchaus unverträglich; können wir es überdies sogar nicht einmal mit dessen unzweideutigsten und entschiedensten Behauptungen vereinigen, die immer und überall auf eine so scharfe und bestimmte Unterscheidung dringen zwischen dem absolut Einen und einfachen, ewigen und unveränderlichen Seyn und dem vielfachen und mannigfaltigen, dem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfenen Werden: so müssen wir wohl annehmen, daß der angegebene blos logische Sinn des ersten Grundgedankens vom Seyn, wonach die metaphysische Bestimmung der Einheit und Einfachheit

desselben mit der bloßen logischen Einerleiheit wäre verwechselt worden, unzulässig sey, und auf bloßen Mißverständnissen beruhe, denen Parmenides, wie schon Platon bemerkte, leicht unterworfen seyn konnte. Sehen wir uns aber zu dieser Annahme genöthiget: so werden wir auch berechtigt seyn, die angezogenen Stellen in einem ganz andern Sinne zu denken, und sie vielmehr so zu erklären, wie der Geist des Systems und die deutlichsten und zuverläßigsten Behauptungen seines Urhebers es erfordern. So hat sie auch wirklich, und vorzüglich die eine Hauptstelle, ein neuerer vertrauter Kenner und unbefangener Beurtheiler des Eleatischen Systems erklärt, gegen die gewöhnliche Erklärungsweise älterer und neuerer Ausleger.

„„Völlige Abwesenheit aller Negationen vom Seyn, „„als dem rein Positiven,““ bemerkt Herbart bei Darlegung und Prüfung der Ansicht der Eleaten zu Befestigung des richtigen Begriffs vom Seyn (in seinem schon erwähnten Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie 1ste Aufl. S. 129) „„sey der Hauptgedanke bei den Eleaten, und namentlich beim Parmenides. Ein reales Prädicat nur habe das „„Seyende bekommen, und dieses sey das Wissen, „„aber ohne Zweifel von sich selbst; denn alle gewöhnlichen Vorstellungsarten seyen als bloßer Wahn „„aufs entschiedenste verworfen.““

Dem in dieser Reinheit und Einfachheit aufgefaßten Eleatischen Grundbegriffe vom Seyn gemäß deutet nun auch Herbart eine der angeführten Hauptstellen des Lehrgedichts vom Parmenides mit Verwerfung der oben bereits angegebenen Fülleborn'schen Erklärung. Es müsse nämlich nicht heißen, wie Fülleborn übersetzt: „„das Sagen, Denken und das Seyn habe Realität; sondern vielmehr: das Denken und Erkennen muß das Seyende seyn.““ Der neuere Interpret fügt zu Bestätigung seiner gegebenen richtigern Auslegung noch hinzu: die beigefügte Stelle des Simplicius habe zur Erklärung dienen können; es

folge aber noch weiter V. 88, welches gerade die oben bereits von uns angeführte Parallelstelle ist, die Fülleborn gleichfalls nach seiner einmal vorgefaßten Meinung von der Verwechselung des logischen mit dem realen Seyn, deren sich Parmenides schuldig gemacht haben soll, interpretirt und commentirt. Aber der natürliche und einfache, etwas ganz anderes aussagende Sinn dieser Stelle ist doch wohl, auch schon nach dem klaren Buchstaben genommen, schwer zu verkennen. Die Worte sagen ja hier ausdrücklich: „„das „„Denken oder Wissen und der Gegenstand, worauf „„der Gedanke oder das Wissen sich bezieht, ist ein „„und dasselbe; denn ohne das Seyende wirst du das „„Wissen nicht antreffen, da nichts anderes ist oder „„seyn wird außer dem Seyenden.““ —

Also nicht zu einer bloßen gehaltleeren Logik können wir das System der Eleaten durch den mißverstandenen Sinn des Begriffs vom Seyenden machen, als ob sie unter diesem Grundbegriffe ihrer Philosophie mehr nicht als das leere Abstractum der logischen Einerleiheit alles Seyenden sich gedacht hätten. Nein! — Sie haben vielmehr ein System des Realismus begründen und aufstellen wollen, indem sie diesem ihrem Grundbegriffe des Seyenden eine reale Bedeutung gegeben, in welcher er zur Grundlage eines solchen Systems dienen konnte und sollte.

Aber ihr auf diesem Grundbegriffe des Seyns, als eines wahrhaft Objectiven und Realen, erbautes System des Realismus wäre denn doch nur ein System des empirischen Realismus, also auch mehr nicht als bloße Physik, keineswegs Metaphysik gewesen, wofern sie ihren Grundsatz: die Qualität des Seyenden ist schlechthin einfach, in einer Bedeutung sollten genommen haben, die ihr System doch immer nicht über eine bloße Physik würde hinausgeführt, und zu einer wahrhaft metaphysischen Weltlehre erhoben haben. — Wofür also sollen wir die alte Eleatische Lehre des ἓν καὶ πᾶν halten? Ists ein

physischer von der materialistischen, oder ein metaphysischer Pantheismus von der idealistischen Art, den wir in ihr finden? —

Es wird hier alles wohl auf die Entscheidung der Frage ankommen: ob die Eleaten aus ihrem Grundbegriffe des Seyns alles Werden, und aus der Einheit und Identität dieses Seyns alle Mehrheit und Differenz ganz und durchaus, oder nur zum Theil und in gewissem Betracht ausgeschlossen. Denn hiernach mußte sich ihre pantheistische Weltansicht so oder anders zu einer metaphysischen, oder nur zu einer physischen gestalten.

Das wissen wir mit aller nur zu wünschenden Zuverlässigkeit, bemerkt ein neuerer gelehrter und kritischer Geschichtsforscher der Philosophie, der verewigte Tiedemann (Geist der speculativen Philosophie B. I. S. 140) von dem ersten Eleaten und dem Urheber der Eleatischen Philosophie selbst: Xenophanes stellte zuerst den Satz auf; das Universum ist Eins oder Alles. Aber dieses Universum; — ist es nach der von Xenophanes vorgetragenen Lehre des ἓν καὶ πᾶν Eines im strengsten Sinne des Worts mit gänzlicher Ausschließung aller Vielheit und Differenz, und giebt es in diesem Universum nur ein Seyn, und schlechterdings kein Werden? — Das ist die Frage, deren genauere Untersuchung von dem entschiedensten Einflusse seyn muß für die Einsicht in die eigenthümliche Form des Eleatischen Pantheismus.

Der gedachte kritische Historiograph der alten Eleatischen Speculation sieht hier Schwierigkeiten in genauerer Bestimmung jenes pantheistischen, von Xenophanes zuerst ausgesprochenen Grundgedankens von der AllEinheit des Universums. „„Fragen wir,““ sagt Er, „„nach dem Verstande dieser vieldeutigen „„Behauptung; dann verlasse uns, wie ihm dünkt, plötz„„lich Licht und Zuverlässigkeit. Mehrere Alten, setzt „„Er hinzu, hätten in keine Erläuterung darüber sich „„eingelassen; sey es nun, daß sie nichts Befriedigen-

„„des wußten, oder auch aus Mangel an Ueberlegung „„keine Dunkelheit gewahr wurden. Andere, und un„„ter ihnen vornehmlich Aristoteles, hätten in ihren „„Erklärungen so viel Unbestimmtheit übrig gelassen, „„daß eine weitere Aufhellung mit Recht noch von ih„„nen verlangt werde. Es sey daher auch kein Wun„„der, daß die größten Forscher alter Systeme, unter „„den Neuern jeder seinen Weg gingen, und durch „„manche Fragen die Verwirrung noch verwirrter „„machten.““

Der gelehrte und kritische Forscher giebt nun selbst drei verschiedene Bedeutungen an; die jener Hauptsatz haben könne, unter denen Er einer als der annehmlichsten den Vorzug einräumt. Die zuerst aufgestellte Deutungsart der Idee des Einen, als einer einfachen, unausgedehnten, aller Theile beraubten, und durchaus unveränderlichen Substanz wird als eine dem Geiste und den Kenntnissen des Xenophanischen Zeitalters ganz und gar nicht angemessene Vorstellungsart, die erst lange nachher sich entwickelt, geradezu von ihm verworfen. Eine zweite Erklärungsart, wonach das Eine zu denken wäre als ein einförmiger erster Urstoff und als das Substantiale aller Dinge, ausgedehnt und unwandelbar an sich, aber doch wandelbar in seinen Gestalten, und in diesen sich stets verändernd, und aus vielen Partikeln bestehend, findet Tiedemann mit Aristoteles, der sie ausdrücklich verworfen haben soll, gleichfalls nicht annehmlich. Ausschließend also entscheidet Er nach Verwerfung beider andern, in vermeinter Einstimmung mit Aristoteles, der sich sehr bestimmt dafür erklärt haben soll, für eine dritte Deutung, die den Vater der Eleatischen Philosophie nur dem Ganzen, dem Einen und All als solchem, keineswegs aber auch zugleich seinen einzelnen Theilen Veränderlichkeit und wirkliche Veränderung absprechen läßt. Denn Veränderlichkeit und wirkliche Veränderung in den einzelnen Theilen könne gar wohl mit der Einheit und Unwandelbarkeit des Ganzen, als eines zusammen-

hängenden Wesens, in Rücksicht auf Einheit und Einförmigkeit der Materie sowohl als auf Einheit der Form bestehen: so wie in einem thierischen Körper, dem das Universum gleiche, das Ganze, ohngeachtet aller Veränderungen in den einzelnen Theilen, doch immer dasselbe bleibt.

Auf diese Weise also sollte der Vater der Eleatischen Philosophie den Widerstreit zwischen Vernunft und Erfahrung in Vereinbarung des Seyns und des Werdens auszugleichen gesucht, und damit zugleich auf einen höhern Standpunct über die Physik zur Metaphysik sich erhoben haben?

Unser Tiedemann erwähnt bei dieser Gelegenheit auch des vom Simplicius angeführten Ausspruches des Theophrast über des Xenophanes Eins, daß nämlich die Untersuchung darüber nicht für die Physik gehöre; mit welchem Ausspruche es allerdings wohl seine Richtigkeit habe, in so weit nämlich die Naturlehre, nach Aristoteles Bestimmung ihres Objects, mit dem sich befaßt, was in Xenophanes System von der ganzen Natur ausgeschlossen, obwohl einzelnen Theilen noch gelassen werde. Xenophanes Einheit würde sonach doch nicht der Naturlehre, sondern einer höhern Wissenschaft angehören. — Das leidet nun wohl keinen Zweifel, daß Xenophanes, als erster Vertheidiger und Erfinder des unter mancherlei Einkleidungen bis auf diesen Tag auftretenden Lehrbegriffs von Weltewigkeit (nicht dem bloßen Stoffe, sondern auch der Form nach), dessen Erfindung und Vertheidigung eben Tiedemann selbst dem ersten Eleaten ohne Bedenken zuschreibt, nicht zur Classe derjenigen Naturphilosophen zu rechnen sey, welche das Weltall aus einem Chaos entstehen, und allmählig sich ausbilden ließen; auch in dieser Geschichte der genetischen Entwikkelung des Universums abwechselnde Perioden des Ausganges aus dem Chaos und hinwiederum der Rückkehr in dasselbe annahmen. Denn diese Physiker, zu dem Lehrbegriffe eines physischen Emanatismus sich beken-

nend, lehrten, wie Tiedemann auch ganz richtig bemerkt, vom All nicht, und konnten von ihm nicht lehren, daß es das Nämliche bleibe für und für, indem durch unaufhörliche Umwandlungen aller Theile nach einander es unausbleiblich anders müsse gestaltet werden. Von allen diesen physischen, wie überhaupt von allen und jeden Emanationslehren, unterschiede sich demnach, auch unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Deutungsart, die Lehre des Xenophanes von dem Einen und All noch immer so wesentlich, daß sie mit keiner derselben vermengt werden könnte; vielmehr im Gegensatze mit ihnen allen als diejenige Form der AllEinslehre sich bewährte, welche wir als die dem strengen eigentlichen Pantheismus eigenthümliche im nächstvorhergehenden Abschnitte beschrieben haben.

Aber die Ehre könnten wir doch dem ersten Eleaten nicht lassen, welche Tennemann ihm erweist, daß er nämlich der erste gewesen sey, welcher den Pantheismus consequent, ohne alle Beimischung von Materie aufgestellt habe. Dieses Verdienst könnte wohl einem Lehrbegriffe nicht gebühren, welcher das Universum mit einem thierischen Körper verglichen, und keinen Unterschied zwischen der Einen absoluten Substanz und der Materienmasse anerkannt, wenigstens nicht alle körperliche Natur des Universums geläugnet hätte. Von Anerkennung eines reellen und absoluten Gegensatzes zwischen der Substanz als Phänomenon und Noumenon könnte nun vollends gar nicht die Rede seyn; und darum auch nicht von dem Unterschiede zwischen einer bloßen Sinnen- und einer intelligiblen Welt. Denn dieser Lehrbegriff könnte, unter Voraussetzung der Richtigkeit jenes angenommenen Sinnes, doch immer nur Eine Welt als die absolut reale anerkennen, die Sinnenwelt nämlich, über die er gar nicht hinausginge, sondern nur eine zwiefache Ansicht von derselben faßte; die eine unter dem Gesichtspuncte einer Welt des Seyns, von Seiten ihrer ewigen und unveränderlichen Einheit und Allheit in Form und Ma-

terie; die andere unter dem Gesichtspuncte einer Welt des Werdens, von Seiten ihrer einzelnen, stets werdenden und wechselnden mannigfaltigen Theile. Eine wahre Naturvergötterung also; — Identification des Göttlichen, als des absolut Einen und All mit der Sinnenwelt, um welcher Identification willen der alte Xenophanische Pantheismus auf eine noch viel tiefere Stufe zu stehen käme, als der Spinozismus, welcher das Verhältniß des Seyns zum Werden doch keinesweges setzt als ein bloßes Verhältniß des Ganzen zu seinen einzelnen Theilen, sondern vielmehr als ein Verhältniß des unbedingten Grundes zu der dadurch bedingten Folge, des ursprünglichen, absoluten Seyns zum abgeleiteten, in jenem gegründeten Seyn. Xenophanes hätte hiernach zu wirklichen, und noch dazu substantiellen Theilen der Einen absoluten Substanz gemacht, worin Spinoza nichts weiter als bloße wechselnde Accidenzien oder Modificationen der Einen unwandelbaren Substanz erkannte, die von der Substanz selbst toto genere verschieden seyen, und keinesweges gleichartig mit derselben, wie die Theile mit ihrem Ganzen gleichartig seyn müßten.

Wenn daher Bayle, in dessen Ausspruche: „Xenophanes Lehre sey entweder ganz oder größtentheils doch spinozistisch" Tiedemann eine Bestätigung für die Richtigkeit seiner eigenen Ansicht von dieser Lehre zu finden meint, auch wirklich mit diesem Ausspruche auf eine wesentliche Identität zwischen dem alten Pantheismus des Xenophanes und dem neuern des Spinoza hat hindeuten wollen: so durfte denn doch über dieser Identität der oben gedachte große und wesentliche Unterschied, welcher den alten von dem neuern Pantheisten trennt, nicht übersehen werden. Diesen so bedeutenden Unterschied hat der scharfsichtige Kritiker Bayle auch wirklich nicht nur nicht übersehen, sondern sogar dem ältern Pantheisten in speculativer Rücksicht einen entschiedenen Vorzug vor dem neuern zugestanden, darum, weil jener ausdrücklich behauptet: das

Eine und einzige, ewige und unendliche Wesen müsse auch unbeweglich und unveränderlich seyn. Wegen dieses Vorzuges will nun aber auch Bayle des Xenophanes Lehre für einen viel gefährlichern Pantheismus gehalten wissen, als den, welchen Er im Art. Spinoza widerlegt habe. „„Denn Spinoza's Lehre führe ihr Verwahrungsmittel in der Veränderlichkeit oder beständigen Verderblichkeit bei sich, die er der göttlichen Natur in Ansehung ihrer Modificationen beilegt: diese Vergänglichkeit empöre die gesunde Vernunft, sie sey auf einmal den kleinen und großen Geistern höchst anstößig. Dagegen sey die Unveränderlichkeit jeder Art und in allem Betracht, welche Xenophanes dem ewigen und unendlichen Wesen beilegt, eine Lehre der allerreinsten Gottesgelahrtheit; sie könne daher wegen des Uebrigen der Lehre verführerischer seyn.““ —

Doch wozu bedarf es auch überall hier noch fremder Zeugnisse und Autoritäten, wo der Autor selbst, als sein eigener authentischer Ausleger, durch die ausdrücklichsten und unzweideutigsten Aeußerungen klar und bestimmt genug sich erklärt? Oder wie in aller Welt wäre es möglich gewesen, daß in dem Kopfe eines Denkers, welcher eben an dem Begriffe des Entstehens anstieß, und die Möglichkeit alles Werdens von seinem genommenen Standpuncte, auf welchem er von allen Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirte, unbegreiflich finden mußte, die Vorstellung hätte aufkommen und sich festsetzen können, es sey das Seyn mit dem Werden doch auf irgend eine Weise vereinbar, ohne dadurch in den handgreiflichsten Widerspruch mit sich selbst zu gerathen? Nimmermehr konnten in dem consequenten Kopfe desselben Denkers zwei einander so schnurstracks widerstreitende Sätze sich unter einander vertragen, wie die beiden Sätze sind: es könne Etwas weder aus Nichts noch auch aus Etwas, also schlechterdings auf keine Weise entstehen; und: es könne doch ein Werden und Entstehen in den einzelnen Theilen des unentstandenen und unveränderlichen Ganzen statt fin-

den, ohne daß das Ganze als solches eine Veränderung dadurch und einen Wechsel erleide. Müßte sich nicht dabei dem nachdenkenden Verstande des Philosophen nothwendig die Frage aufdringen: Aber woraus anders besteht denn wohl das Ganze, als aus allen seinen Theilen zusammengenommen? Und wie ist es demnach möglich, daß Entstehen und Werden, Veränderung und Wechsel in den einzelnen Theilen vorgehen, und dennoch das aus diesen veränderlichen und vergänglichen Theilen bestehende Ganze unverändert bleiben, und als unveränderlich und beharrend auch der Form, nicht blos der Substanz nach gedacht werden könne! — Der scharfsinnige und consequente Denker erkannte nur zu deutlich die Unmöglichkeit einer Vereinbarung des Seyns und des Werdens, daß er darum auch allen Scharfsinn aufbot für den inductorischen Erweis des Satzes: es könne nicht nur aus Nichts Nichts entstehen, welchen Grundsatz er mit allen Physikern vor ihm als ein unbezweifeltes Axiom voraussetzen konnte; sondern es könne auch selbst aus Etwas Nichts entstehen, weil es in diesem Falle entweder aus einem ähnlichen, oder einem nicht ähnlichen Dinge entstehen müßte; welches beides unmöglich sey, aus den von dem Eleaten angeführten Gründen.

Den Grundsatz: daß es irgend ein nicht gewordenes, ursprüngliches Seyn geben müsse, weil aus Nichts Nichts entstehen kann, hatte Xenophanes, wie wir so eben bemerkt, mit allen Physikern gemein. Aber durch den andern Grundsatz: daß auch in dem Seyenden Nichts geworden sey, man möge das Seyende mit dem darin Gewordenen als gleichartig, oder als ungleichartig annehmen, unterschied sich der Eleate, als Metaphysiker, von allen bisherigen Physikern. Denn dieser Satz eben war es, der ihn nöthigte, von dem bisher betretenen Wege aller Physiker abzuweichen, und eine ganz andere Weltansicht als die der Physiker zu begründen und aufzustellen.

So und nicht anders hat ohne Zweifel auch schon Aristoteles den ersten Eleaten verstanden. Denn es ist ja, (wie Fülleborn in einer Anmerkung zu seinem Versuche, betitelt Xenophanes (in den Beiträgen zur Gesch. d. Philos. Heft I) sehr treffend erinnert), gerade die Vorstellungsart von der Einheit und Unveränderlichkeit des Universums, als eines thierischen Körpers, welche Aristoteles dem Xenophanischen Systeme entgegenstellt, als eine solche, wodurch sich das Seyn des Subjects in seiner nicht gewordenen und unveränderlichen Totalität mit dem Werden seiner wechselnden Qualitäten, Modificationen und Bestimmungen, so wie die Einheit des Ganzen mit der Vielheit seiner einzelnen Theile vereinbaren lasse. — Bei dieser Bewandtniß der Sache werden wir demnach, mit dem Aristoteles, in dem ersten Grundsatze des Xenophanischen Systems nur die Bejahung des Seyns mit gänzlicher Verneinung alles Werdens erkennen. Wir müssen darum auch die erste von Tiedemann angeführte Bedeutung des Xenophanischen Grundsatzes, wonach das Seyende zu denken ist als die Eine, absolut einfache Substanz, deren Beschaffenheiten stets die nämlichen bleiben, ohne alle Abwechselung von Modificationen, zugleich ohne Ausdehnung, und ohne Mehrheit von Theilen, für die einzigrichtige, dem Buchstaben wie dem Geiste des Systems angemessene Bedeutung erklären. Es kann und darf uns, so wenig als dem Aristoteles selbst, von der Annahme dieser Deutung der Grund abhalten, welcher unsern Tiedemann hauptsächlich bestimmt hat, sie zu verwerfen, daß nämlich die Idee von einer einfachen, unausgedehnten, aller Theile beraubten Substanz ganz gegen den Geist und die Kenntnisse des Xenophanischen Zeitalters sey, für welches eine Idee noch viel zu früh gekommen, die wir erst lange nachher sich entwickeln sehen. Aber wenn nun doch die große, über das empirisch Wirkliche sich erhebende Idee des reinen absoluten Seyns, im strengen Gegensatze mit allem Werden, den Eleatischen

Metaphysikern auf ihrem genommenen Standpuncte der Vernunft schon in hellem Lichte erschienen wäre, und wenn eben diese Idee die ersten wahrhaft metaphysischen Denker zu ihrem Hauptsatze geführt hätte: die Qualität des Seyenden sey schlechthin einfach, und dürfe auf keine Weise durch Gegensätze bestimmt werden; wer möchte aus einem solchen Grunde die Wahrheit einer Thatsache bezweifeln oder gar verwerfen wollen, für welche der klare Buchstabe und der Geist des Systems selbst als authentischer Zeuge auftritt! Der das Verdienst und speculative Talent des ersten Eleaten nicht verkennende Tiedemann kann doch selbst dem Xenophanes den Ruhm nicht vorenthalten: „„die Vernunft zuerst auf ihre eigentliche Bahn in speculativen Untersuchungen von der höchsten Art geleitet zu haben durch das Bemühen, seine meisten Sätze aus Begriffen und allgemeinen Grundsätzen a priori zu erweisen, und nach einer exemplarischen Methode die aus diesen Grundbegriffen und Grundsätzen abgeleiteten Wahrheiten so bündig in einander zu ketten. Dieser Weg sey von keinem Vorgänger noch gesehen, von keinem noch betreten, und so festen Trittes gleich Anfangs gewandelt worden; so daß man fürwahr staunen müsse ob der Größe des Geistes, der so kühn und rasch in der Intellectual-Welt schwindelnde Höhen sich hinaufschwang.““ — Aber diese Charakteristik, und mit ihr die Anerkennung und das gerechte Lob dieses Verdienstes, kann dem ersten Eleaten doch nur als dem ersten wahrhaften Metaphysiker gelten, der als solcher sich wirklich auf den Standpunct der reinen speculativen Vernunft erhoben, mit deren Auge Er in der Welt nur ein Seyn, nirgends aber ein Werden erblickt hat.

Daß schon der erste Eleate, gleich seinen Nachfolgern, sich wirklich zu jenem höheren Standpuncte der Speculation erhoben, auf welchem Er die Ueberzeugung gewann: es sey in der Welt nur ein Seyn, aber kein Werden; — das haben denn auch an-

dere neuere Geschichtsschreiber dieser Philosophie einstimmig anerkannt. Gleichwohl mögen sie dem speculativen Denker nicht zutrauen, daß Er in Bestimmung des Grundbegriffs seines Systems von allen sinnlichen Bestimmungen gänzlich abstrahirt habe. Denn sie lassen den Xenophanes, wie auch selbst den Parmenides und Melißos der Einen absoluten Substanz Prädicate beilegen, die mit der absoluten Einheit und Einfachheit ihres reinen Seyns und Wesens schlechterdings unvereinbar sind — die Prädicate der Ausdehnung, der Erfüllung des Raumes und der Gestalt. So meint Tennemann: daß Xenophanes die Idee von der einen vollkommensten Substanz, indem Er sie hypostasirt, in den Raum habe setzen müssen, um ihr Wirklichkeit zu geben. Hier eben zeige sich die schwache Seite dieses pantheistischen Systems, dessen Urheber zwar von allen Bedingungen der Sinnenwelt abstrahirt, aber doch des Raumes, als der Form äußerer Anschauung, nicht entbehren kann, um seiner Idee Realität geben, und das Object derselben, als existirendes Wesen, denken zu können. Ja selbst die äußere Kugelgestalt soll dem Xenophanes für mehr als ein bloßes Bild zur Versinnlichung der Gleichheit und Identität der Eigenschaften der absoluten göttlichen Substanz gegolten haben. Dieselbe sinnliche Vorstellungsart, die der Lehrer von der absoluten Substanz gefaßt, wird auch dem Schüler zugeschrieben. Auch Parmenides, meint Tennemann, habe sich genöthigt gesehen, die Idee der absoluten Substanz, indem Er sie verwirklichet, in den Raum zu setzen, da Er das, was jedem äußern Objecte als einzige Bedingung seines Daseyns zum Grunde liegt und die Bedingung seiner Anschauung ausmacht, den Raum nämlich, nicht aufheben können, weil es wohl möglich sey, die Gegenstände in Räume aufzuheben, aber nicht den Raum selbst zu vernichten. Darum finde man auch nicht, daß Parmenides schon den Raum bestritten habe, ob Er gleich, wie sein System es erforderte, den

Wechsel des Ortes läugnen müssen. Beide Begriffe: Raum und Weltall schienen vielmehr in seinem Kopfe in Eins zusammengeflossen zu seyn. Und auch die Begränzung des Alls durch eine sphärische Figur soll für den Parmenides kein bloßes Bild gewesen seyn. —

Von dem Eleaten Melissos meint zwar Tennemann, daß derselbe die Widersprüche wahrscheinlich zuerst entdeckt, in welche sich Xenophanes und Parmenides durch ihre sinnliche Vorstellungsart von dem Einen Realen, als einem begränzten Körper, verwickelt, und daher durch die Behauptung: das Eine dürfe nicht unter dem Begriffe eines Körpers gedacht werden, diese Widersprüche zu entfernen gesucht habe. Aber, anstatt diese Widersprüche gänzlich aus dem Wege zu räumen, habe Er sie doch nur den ersten Blicken gewissermaßen zu entrücken vermocht, weil ja doch noch immer die Ausdehnung, und die Erfüllung des Raumes durch das Reale übrig geblieben sey, die mit der Einheit des Substantiellen im Widerspruche stand. Das haben auch unter den Neuern mehrere Beurtheiler des Eleatischen Systems an dem Samischen Weltweisen gerügt, und ihn deshalb geradezu des groben Materialismus beschuldigt. So glaubt Buhle einen Hauptunterschied zwischen Parmenides und Melissos darin zu finden, daß jener die Weltsubstanz nur als intelligibel, Melissos dagegen als materiell soll angenommen haben. Und Tiedemann macht dem Melissos geradezu den Vorwurf: daß sein System auf groben Materialismus hinausgehe, indem sein All oder Eins doch im Grunde nichts sey als Materie. Denn „„eine ausgedehnte, solide, (den Raum erfüllende) Substanz, wofern sie keine von den uns erscheinenden Formen, noch statt derselben andere haben soll; was sey sie anders, als eine einförmige, oder, genauer zu reden, eine unförmliche Materie! Hat sie aber eine von den uns erscheinenden Formen, z. B. etwa eine Kugelgestalt, höre sie darum auf Materie zu seyn,

und verwandle sich etwa in eine intelligible Substanz, indem sie in und mit einer Gestalt die Natur eines begränzten Körpers annimmt?''''' —

Haben Melissos Vorgänger, Xenophanes und Parmenides, nach deren System Er das Seinige gebildet, die äußere Kugelgestalt für mehr als ein bloßes Bild gehalten; haben sie ihrer Einen absoluten Weltsubstanz wirklich diese Gestalt als die vollkommenste unter allen Figuren gegeben: so sind sie so wenig als ihr Nachfolger Melissos von dem Vorwurfe des Materialismus frei zu sprechen. Aller Unterschied zwischen den beiden ältern und dem jüngern Eleaten würde dann lediglich darin bestehen, daß dieser die Eine Weltsubstanz zu einer unförmlichen Materie gemacht, indessen jene sie als eine geformte Materie unter der Gestalt einer Kugel sich gedacht hätten. Wofern demnach Xenophanes und Parmenides das Seyende in den Raum gesetzt, und die Erfüllung desselben, so wie die Begränzung des Raums in der Gestalt einer Kugel, zu positiven und realen Prädicaten des Einen gemacht haben: so verdienen auch beide in vollem Maße die Rüge, welche schon Platon und Aristoteles über sie ergehen ließen: daß sie nicht von Widersprüchen frey seyen, indem ein Ding, welches Ausdehnung, folglich auch Theile hat, nicht im strengsten Verstande Eins seyn könne. In diesen Tadel stimmt auch unser neuerer Ausleger und Kritiker Tiedemann ein, unter Voraussetzung derselben materialistischen Ansicht und Vorstellungsart von der Einen Weltsubstanz. ,,,,So sehr der Eleatische Philosoph (Parmenides nämlich), bemerkt der gedachte gelehrte Forscher der alten Eleatischen Speculation (Geist der speculativen Philos. 1. Band S. 178) in intellectuellen Regionen bisher geschwebt, und so gut er sich darin erhalten hatte; so vermochte er doch vom Sinnlichen sich nicht genug zu trennen, noch Ausdehnung vom Substantiellen zu sondern. Dadurch fällt er plötzlich in Ungereimtheiten, welche größere Metaphysiker

nach ihm (namentlich Platon und Aristoteles, wie so eben erwähnt worden) zu rügen, nicht ermangelten.""

Sollte aber Parmenides, den doch Platon groß und ehrwürdig nennt, den auch Aristoteles als einen tiefen Denker schildert, sollte Er wirklich in diese Ungereimtheiten gerathen seyn? Wie? Dem Scharfblicke und der consequenten speculativen Denkart des Metaphysikers, und gleich Ihm auch den andern metaphysischen Denkern seiner Schule, sollte es nicht eingeleuchtet haben, daß sie durch die Vorstellungsart des absolut Einen, als einer materiellen, den Raum erfüllenden, gestalteten oder ungestalteten Substanz, den Gegensatz zwischen der Substanz als Phänomenon und als Noumenon, und damit zugleich den Gegensatz zwischen der Sinnenwelt und einer intelligiblen Welt, worauf doch ihr ganzes System ruhte, von Grund aus zernichtet hätten? Sie würden ja bei dieser Vorstellungsart doch nur Eine Welt — die Sinnenwelt — als die reale anerkannt, und sich dergestalt auf Eine Linie mit den Physikern, ihren Vorgängern, gestellt haben. Der ganze Unterschied zwischen der niedern physischen Weltansicht der Kosmophysiker aus der Jonischen und Pythagoräischen Schule und ihrer höhern als eine ideale gepriesenen Weltansicht würde darauf allein sich beschränken, daß sie Erstens: ihrer absolut Einen und einzigen materiellen Weltsubstanz keine bestimmte Beschaffenheit dieses oder jenes Elements gegeben, sondern sie überhaupt nur als das den Raum erfüllende Reale gedacht; und daß sie zweitens: im Gegensatze mit den Atomistikern, alle ursprüngliche Mehrheit der Dinge geläugnet, so wie überhaupt, im Gegensatze mit allen andern Naturphilosophen, alle Veränderung und Bewegung in der realen Welt des Seyns für nichts als eine bloße subjective Täuschung der Sinne erklärt hätten. Erkennen wir es nun aber für eine unnachlaßliche Aufgabe der Physiker: unter Voraussetzung nicht blos einer Materie, als des Realen, sondern

auch einer derselben inwohnenden Kraft, als des Princips aller Thätigkeit und alles Lebens in der Natur, die Entstehung und Beschaffenheit sowohl als den Zusammenhang der Naturphänomene unter einander gemäß den erkannten Gesetzen der Wirksamkeit jenes dynamischen Princips auf eine objectiv-gültige Weise zu erklären: so werden wir das Eleatische System doch auch nicht zur Physik rechnen können. Es würde demnach weder der Physik noch der Metaphysik angehören. Nicht der Physik; weil es die eigentliche Aufgabe dieser Wissenschaft, statt sie zu lösen, gänzlich umgeht und aus der Acht läßt, alles Werden und alle Veränderung und Bewegung für einen bloßen täuschenden Schein der Sinne erklärend. — Aber auch nicht der Metaphysik; wofern die Eleatische Speculation das Object ihrer Idee des absoluten Seyns in die Sinnenwelt herabgezogen, und das, was nur zur Erscheinung als bloße Bedingung der sinnlichen Objectivität gehört, den Raum nämlich, auf das übersinnliche Seyn und Wesen des wahrhaft und ausschließend Realen übergetragen hätte. —

Darum schon glauben wir also der idealistischen, von der Natur, vom Standpunkte der Vernunft aus, abgewandten Denkart der Eleaten eine reinere und consequentere Ansicht vom Seyn und dessen Bedingungen zutrauen zu dürfen; und es daher auch weit annehmlicher zu finden, daß sie ihren Begriff des Seyns in einem wahrhaft metaphysischen Sinne genommen, und diesem Sinne gemäß auch selbst die Prädicate und Bestimmungen der Raumeserfüllung und Raumesbegränzung aus demselben ausgeschlossen haben.

So hat denn auch wirklich ein neuerer scharfsinniger Ausleger und Kritiker der Eleatischen Philosophie, welcher die Speculation derselben mit mehr Gerechtigkeit nach ihrem Verdienst gewürdiget, den Hauptgedanken ihres Systems gedeutet. „„Um nirgends — bemerkt der scharfsinnige Herbart, bei Darlegung und Würdigung der alten Eleatischen Speculation, — um

niegends das Nichts zuzulassen, und dem Seyenden keine Gränzen zu geben, versetzen die Eleaten das Seyende eben so continuirlich (ohne Absatz und Scheidung der verschiedenen Stellen) in den unendlichen Raum, wie es in der unendlichen Zeit ohne Unterschied der Momente muß gedacht werden. Die Bedeutung der Raum-Ausfüllung aber, so wie der zeitlichen Ewigkeit, daß sie nämlich nicht als reales Prädicat, sondern bloß als ein Ausdruck der Freyheit von aller Negation soll angesehen werden, ergab sich aus der geforderten Einheit, Untheilbarkeit und Homogenität im Raume; und aus der Verneinung der Vergangenheit und Zukunft für das gleichwohl nicht Entstehende noch Vergehende. Ja man könne, fügt der kritische Ausleger der Eleatischen Lehre hinzu, noch zweifeln: ob dieser Ausdruck nicht bloßes Bild seyn solle; denn ein anderer Ausdruck scheine vielmehr Intension anzukündigen, und zwar, um alle Vielheit abzuwehren, und reine Identität gelten zu machen."

Dieser Zweifel erhält ein bedeutendes Gewicht durch die Art und Weise, wie Zeno, der scharfsinnige Schüler des Parmenides, das System seines Lehrers gegen die entgegengesetzten Systeme des empirischen Realismus zu vertheidigen sucht. Zu den Gründen, mit welchen dieser subtile Dialektiker die Realität der Erfahrung bestritt, gehört vornehmlich auch die Läugnung der Realität des Raumes selbst, weil derselbe, wenn er als ein Reales existiren sollte, entweder nirgend, oder in einem andern Raume, so wie dieser hinwiederum in einem dritten, und so in's Unendliche fort, — existiren müßte. Durch diese Bestreitung des objectiven Seyns des Raumes, dieser Bedingung aller sinnlichen Objectivität, und des Behälters, in welchem alles empirisch Wirkliche als subsistirend gedacht werden muß, zerstörte der scharfsinnige Denker, wie Tennemann sehr richtig bemerkt, den festen Grund, auf welchem jedes System des empirischen Realismus konnte aufgebaut werden. Aber indem Er darauf aus-

ging, durch Bestreitung der objectiven Realität des Raumes die Grundlage aller Systeme des empirischen Realismus von Grund aus zu untergraben, muß Er doch die Ueberzeugung gehabt haben, daß dasjenige System, welches Er angenommen und mit einer so ungemeinen dialektischen Kunst zu vertheidigen bemüht war, nicht selbst auf einer solchen Grundlage ruhte, indem es die objective Realität des Raumes nicht bezweifelt, sondern anerkannt und vorausgesetzt hätte. Und es läßt sich doch wohl kein Grund denken, der uns zu dem Zweifel berechtigen könnte: ob Zeno auch wirklich das System des Lehrers richtig verstanden, und in den eigenthümlichen Sinn und Geist desselben eingedrungen sey. — Dürfen wir aber annehmen: Zeno habe den Geist der Speculation seines Lehrers vollkommen klar und richtig aufgefaßt; — Er habe also den absoluten Gegensatz zwischen dem empirisch-Wirklichen und dem reinen Seyn an sich als die absolute Scheidewand erkannt, die dieses reinmetaphysische System seiner Schule von allen und jeden Systemen des empirischen Realismus trennt: so wird es auch ganz begreiflich, warum Er seine Angriffe vornehmlich auf die Realität des Raumes selbst richtete. Er konnte dem System seiner Schule keinen bessern Dienst erweisen, und durch nichts sicherer als durch diese Bestreitung jeden Schatten von Verdacht entfernen, den die sinnlichen Vorstellungsarten von Ausdehnung, Erfüllung des Raumes und Gestalt auf dieses Intellectualsystem werfen konnten, wenn man sie nicht für bloße bildliche Ausdrücke: nämlich die durchgängige und einförmige Raumserfüllung, als Sinnbild der absoluten Gleichheit und Identität, so wie die Kugelgestalt, als Symbol der absoluten Vollständigkeit und Totalität des seyenden Einen, nehmen wollte. Wir dürfen also wohl annehmen, daß auch die ersten Eleaten, welche das System selbst aufgestellt und zu begründen versucht, eben so gut den Widerspruch zwischen der Einheit der Substanz und der Erfüllung des Raumes eingesehen, wie der scharfsinnige

Vertheidiger dieſes Syſtems; und daß ſonach alle, dieſem Seyenden beigelegten ſinnlichen Prädicate von Raumserfüllung und Raumsbegränzung keine reale poſitive Bedeutung für ſie hatten, ſondern ihnen für mehr nicht als für bloße Bilder zu Verſinnlichung der gedachten Eigenſchaften des überſinnlichen Seyns und Weſens dienen ſollten. Und ſo wenig demnach Zeno an der objectiven Realität der Idee des intelligiblen AllEinen verzweifeln durfte, obſchon Er den Gegenſtand dieſer Idee nicht in den Raum, deſſen Realität er zerſtört hatte, verſetzen konnte: ſo wenig durften auch die übrigen Eleaten in die Alternative ſich gebracht ſehen, entweder die objective Realität der Idee des abſoluten Seyns aufzugeben, und ſonach die ganze Idee für mehr nicht, als für eine bloße, aller Realität ermangelnde, Idee der Vernunft zu halten; oder den Gegenſtand dieſer Idee in den Raum zu verſetzen, als die einzige Bedingung alles Daſeyns überhaupt. Hier gab es für ſie ein drittes: den Raum lediglich für die Bedingung aller ſinnlichen Objectivität, oder alles empiriſch-Wirklichen anzuerkennen, und ihn um deswillen eben ſowohl für ein ovales Nichts, dem keine objective Realität zukommt, zu achten, wie das empiriſch Wirkliche ſelbſt, das in ihm ſubſiſtiren ſoll.

Mit Aufhebung des Raumes, als Bedingung der bloßen ſinnlichen Objectivität, und ſonach auch mit gänzlicher Ausſchließung aller räumlichen, wie aller zeitlichen Beſtimmungen aus der Idee des AllEinen, als des abſolut und ausſchließend Seyenden und Realen, hätten demnach die Eleaten die objective Bedeutung dieſer Idee ganz richtig verſtanden, indem ſie ihren Hauptgedanken: die Qualität des Seyenden iſt ſchlechthin einfach, und darf auf keine Weiſe durch innere Gegenſätze beſtimmt werden, in ſeinem reinen metaphyſiſchen Sinne genommen.

Mochten ſie nun immerhin auch des Unvermögens ſich klar bewußt ſeyn, ihr intelligibles AllEine, nachdem ſie es negativ als ein nichträumliches und nicht

zeitliches Seyende gesetzt, auch noch durch positive Prädicate zu bestimmen: diese Verlegenheit durfte sie auf keine Weise in der Ueberzeugung irre machen, daß es sey, und als das wahrhaft und alleinige Reale existiren müsse, wenn anders nicht die irrige und trügerische Lehre vom Nichtseyn zur Lehre der Wahrheit werden solle. Aber es fand doch auch die Eleatische Speculation in dem reinen Wissen oder Selbsterkennen ein positives und reales Prädicat, welches dem Seyenden beizulegen sey. — Im System des ersten Eleaten finden wir dieses reale Prädicat des Wissens deutlich und bestimmt ausgesprochen. Denn ohne Zweifel dürfen wir es dem consequenten Denker wohl zutrauen, daß Er die Begriffe von Empfindungs- und Denkkraft, als reale Prädicate auf das Seyende übergetragen, in einer Bedeutung genommen haben wird, welche die negative Bestimmung der Veränderlichkeit, als widerstreitend der Unveränderlichkeit des reinen Seyns, völlig ausschloß. Und dürfen wir der oben bereits angeführten, und nach ihrer Bedeutung beurtheilten Stelle des Parmenides (im 45. Verse seines Lehrgedichts)

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ὂν ἐμμέναι

mit Verwerfung der schon gerügten Unrichtigkeit der Fülleborn'schen Uebersetzung, den Sinn, für dessen Richtigkeit auch des Simplicius Erklärung zeugt, unterlegen: das Denken und Erkennen muß das Seyende seyn; so hat auch Parmenides seinem AllEinen das Prädicat des Denkens, welches Er für Realität erkannte, mit ausdrücklichen Worten beigelegt. Im System des Melissos findet sich jedoch auch nicht einmal dieses Prädicat; — es ist hier nichts als das reine, lautere Seyn, in seiner absoluten Einheit, Einfachheit und Identität, ohne alle weitere Bestimmung des Was ausgesprochen.

Aus diesem ersten Grundbegriffe und Grundsatze des AllEinen, als des absolut Seyenden, welcher der Mittelpunkt der alten Eleatischen Speculation ist, in

für eine bloße Täuschung erklären zu müssen. Die Ueberzeugung jedoch, daß in der Erfahrung nichts als Täuschung und Schein sey, war nicht bei allen Eleaten gleich fest und entschieden. Xenophanes schwebte und schwankte zwischen Skepticismus und Dogmatismus, ohne sich weder für die objective Gültigkeit der Speculation ausschließend entscheiden, noch die Gültigkeit der Erfahrung, die mit sinnlicher Evidenz sich ihm aufdrang, abläugnen und verwerfen zu wollen; eben so wenig aber auch mit der Speculation vereinigen, und dergestalt den Widerspruch zwischen beiden auflösen zu können.

In eine solche skeptische Gemüthsstimmung, die ihm Klagen über die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß auspreßte, aber auch zugleich bescheiden und anstoßlos in seinen Behauptungen seyn ließ, scheint den Xenophanes die ihm eigene Methode der Reflexion über die Erfahrung versetzt zu haben. Er hatte nämlich erst von dem Standpuncte der Empirie auf den Standpunct der Speculation sich erhoben, und von diesem sodann wieder auf die Erfahrung herabgesehen, ohne doch dabei dem Widerstreite zwischen beiden von diesem verschiedenen Standpuncte aus betrachteten Weltansichten auf den Grund kommen, und in der Entdekkung dieses Grundes ein Mittel der Entscheidung für oder wider die Speculation, oder für oder wider die Erfahrung finden zu können.

Einen solchen Entscheidungsgrund für die ausschließende Gültigkeit der reinen Vernunfterkenntniß verschaffte dem Parmenides, und auch seinem Nachfolger Melissos, die von beiden befolgte Methode der Abstraction von aller Erfahrung. Denn beide, den Blick von der Erfahrung gänzlich abgewandt, stellten sich sogleich auf den Standpunct der Vernunft, und entwickelten auf diesem genommenen Standpuncte, unter Voraussetzung der objectiven Gültigkeit der Vernunftidee des Seyns, aus dieser Idee, durch Analyse derselben, in einer Reihe consequenter Folgerungen die

Hauptlehren ihres Rationalismus. Hier ging ihnen ein neues Licht auf; — die Evidenz aus Schlüssen entspringend; welche logische Evidenz sie der Gewißheit sinnlicher Wahrnehmungen, als einer bloßen Meinung, für welche sich kein Grund weiter angeben läßt, vorzogen. —

Tennemann erinnert daher wohl mit Recht; daß dieser Grund ohne Zweifel es gewesen sey, welcher den Parmenides bestimmt habe, für die Vernunft zu entscheiden, und die Sinne für trüglich zu erklären, was Xenophanes noch nicht zu entscheiden gewagt hätte. Und darum also sind auch Beide: Parmenides und Melissos, als Rationalisten entschiedene Dogmatiker, die bei ihrer Denkart und Methode das Verdienst sich erworben, den Widerstreit der Erfahrung mit der Vernunft, und den Gegensatz zwischen Phänomenon und Noumenon deutlicher noch, als ihr Vorgänger Xenophanes, dargestellt zu haben.

Außer diesen bemerkten Differenzpunkten in den Philosophemen der einzelnen Eleaten, welche theils die Entwickelungsweise des Grundbegriffs, theils die Methode der Begründung des darauf gebauten Systems selbst betreffen, findet sich aber noch ein wesentlicher Hauptunterschied unter ihren Speculationen und den daraus entwickelten eigenthümlichen Weltansichten, welcher auch von ältern und neuern Auslegern nicht unbemerkt geblieben ist, vielmehr zu mancherlei Urtheilen über die Bedeutung und Tendenz dieser Speculationen Veranlassung gegeben hat. Dieser Hauptpunct der Verschiedenheit betrifft das Object der Idee selbst, in Ansehung der genauern positiven Bestimmung desselben. Es ist das absolut Eine und einfache, ewige und unwandelbare Seyn, das nicht geworden, und in welchem auch nichts geworden; — das bekennen zwar alle Eleaten insgesammt mit Einem Munde. Aber dieses Eine und All, ist es Gott oder die Welt, oder weder das eine noch das andere allein, sondern beides, in unzertrennlicher absoluter Einheit und Identität, als

über das Eins und Alles sagt, ist der Name Gottes.

Es ist Ein Gott, lehrt derselbe in den als Bruchstück uns überlieferten Gesängen über die Natur:

Es ist Ein Gott, der größte aller Götter und Menschen; ähnlich weder an Gestalt noch an Verstand den Menschen. — Er sieht und denkt und höret überall; durch Weisheit lenkt Er Alles ohne Mühe. Dieser Gott ist das vollkommenste Wesen, und Er kann darum nur Einer und ein Einziger seyn, weder endlich, noch unendlich und gränzenlos, dergleichen das Nichtexistirende, das bloße Gedankending ist; weder beweglich noch unbeweglich; Alles vorstellend und Alles vermögend; sich selbst endlich durchaus ähnlich (nach der Analogie einer Kugelgestalt).

Dieses Eine und einzige, vollkommenste, unveränderliche und unvergängliche Wesen konnte der metaphysische Denker in der Sinnenwelt nicht suchen und finden; in welcher nur Vielheit, aber keine Einheit, nur Werden und Wechsel, aber kein beharrliches und unveränderliches Seyn angetroffen wird.

Aber was konnte den metaphysischen Gotteslehrer anstehen lassen, die Idee von Gott, um ihr objective Realität zu geben, mit der Idee einer Welt zu identificiren, die nicht geworden, und in welcher auch nichts geworden; — einer Welt des absolut Einen und ewigen, des unveränderlichen und unvergänglichen Seyns. Zwischen der Idee einer solchen Welt und der Idee Gottes, nach dem Begriffe, den Xenophanes davon gefaßt, konnte, wie Tennemann sehr richtig bemerkt, die bloße Speculation keinen Unterschied antreffen; — mit dieser Aufhebung aller Unterscheidungsmerkmale zwischen Gott und dieser übersinnlichen, wahrhaft realen Welt mußten daher nothwendig, theoretisch betrachtet, beide in Einen Begriff — den Begriff eines übersinnlichen Weltgottes — zusammen fließen. — Immer war und blieb es die Eine und dieselbe Idee des absolut Einen und identischen, durchaus

einförmigen Seyns, die aber von der Reflexion in zwei besondere Ideen gleichsam zerlegt und zerspalten wurde, welche aber im Grunde doch nur als zwei verschiedene Seiten oder Vorstellungsweisen derselben anzusehen waren.

Die Idee dieses Seyns nämlich, betrachtet von Seiten ihrer absoluten Einheit und Identität, gestaltete sich, vereint mit den Prädicaten des Lebens und Denkens, zur Idee einer lebendigen und intelligenten Gottheit; dieselbe Idee von Seiten ihrer absoluten Vollständigkeit und Totalität zur Idee eines übersinnlichen Welt-Ganzen. — Das Seyende, als die Einheit: Gott; — das Seyende, als die absolute Allheit oder Totalität: die Welt; — beides in seiner unzertrennlichen und untheilbaren Vereinigung: das All-Eine, als die Gottgleiche Einheit und Allheit. Oder — um in einem Bilde dieses Verhältniß der absoluten Einheit und Identität Gottes und der Welt auszudrücken — die Idee des Seyenden, von Seiten ihrer Einheit und Lebendigkeit gefaßt, gleichsam der Mittelpunct; von Seiten ihrer Vollständigkeit und Totalität, die Sphäre eines Kreises. Dieses Verhältniß der absoluten Einheit und Unendlichkeit des Seyns mochte auch wohl Xenophanes durch sein gebrauchtes Bild einer Kugelgestalt haben versinnlichen, und dergestalt der Anschauung näher bringen wollen.

Nennen wir nun diese übersinnliche, mit Gott identificirte Welt des Einen und einfachen, ewigen, unwandelbaren und unvergänglichen Seyns ohne Werden so wie ohne alle Vielheit und Mannigfaltigkeit des abgesonderten, durch Raumes- und Zeitbestimmungen getrennten Daseyns eine intelligible Welt (mundus noumenon) im Gegensatze mit der Sinnenwelt (mundus phaenomenon): so werden wir den Pantheismus des Xenophanes mit dem ihm angemessenen Namen eines intelligiblen Pantheismus bezeichnen können.

Zu dieser Höhe eines reinen metaphysischen Pantheismus, auf welcher wir die Speculation des ersten

Ist nun aber dieses Seyende, erkannt als das Eine und Einzige, absolut Vollkommene und All-Reale, dasjenige Wesen, welches wir Gott nennen? Wort und Name wird freilich in diesem ganzen Gedankensystem vermißt. Aber es fehlt auch nur der bloße Name, und Parmenides verläugnet gewiß nur mit dem Munde den Namen des Göttlichen, den der Geist seines Systems vernehmlich genug ausspricht. Wir unterschreiben daher mit voller Ueberzeugung das Urtheil Tennemanns über diesen Metaphysiker: es sey so sehr im Geiste seines Systems, das Weltall für die Gottheit zu nehmen, daß wir es aus eben den Gründen, als bei Xenophanes angegeben worden, für wahrscheinlich halten müßten, Parmenides habe eben so gedacht, wenn es nicht auch andere Schriftsteller (namentlich und ausdrücklich Aristoteles, Stobäus u. a. m.) versicherten. Aber der vollgültigste Beweis dafür findet sich in den Fragmenten selbst, wenn wir anders mit Herbart den Sinn der bereits angezogenen Stelle richtig aufgefaßt und gedeutet haben. Dürfen wir nämlich mit gutem Grunde der gedachten Stelle den Sinn, als den einzig annehmlichen, unterlegen: das Denken und Erkennen müsse das Seyende seyn: so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß auch Parmenides gleich dem Xenophanes seinem seyenden AllEinen dasjenige Prädicat beigelegt hat, welches er für Realität erkannte: das Denken. Die so gedeutete Stelle verbreitet auch ein Licht über eine andere, die nach dem Parallelismus in demselben Sinne zu erklären ist, so daß die eine die andere aufzuklären vermag. Wenn Parmenides im 88. und 89. Verse sagt:

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν, ἢ ἔσται
Ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος

(nach der Fülleborn'schen Uebersetzung: „das Denken und des Denkens Gegenstand ist ein's, wie's an-

dere; — ohne Wirklichkeit und ohne Etwas, das du denken kannst, giebt es kein Denken; außer dem, was ist, giebt es sonst nichts, und wird es nimmer geben: — so hat Er wohl nicht deutlicher und bestimmter, als es mit diesen Worten geschehen konnte, die Synthese des Seyns und des Wissens, des Realen und des Idealen aussprechen können. — Hat nun hiernach Parmenides seinem All und Eins, statt aller anderen Prädicate, das, welches Er für Realität erkannte, das Denken nämlich, beigelegt, und sonach in der Idee der absoluten Substanz die Einheit und Identität des reinen Seyns und Wissens erkannt: so fehlt hier blos der Name zu Bezeichnung des Systems, als eines kosmotheistischen; und es gebührt darum auch dem Parmenides, ja diesem aus den bereits angeführten Gründen, mit noch größerem Rechte, als seinem Vorgänger Xenophanes, das Verdienst, den Pantheismus ohne alle Beimischung von Materie und mit Absonderung aller physikalischen und mathematischen Begriffe von dem reinen metaphysischen des ewigen und unveränderlichen Seyns, des göttlichen AllEinen aufgestellt zu haben.

Nach diesen bisherigen Untersuchungen über den eigenthümlichen Geist und Charakter und die Tendenz der alten Eleatischen Speculation möge nun folgende Darstellung, in welcher wir die Hauptsätze der einzelnen, in speculativer Denkart so genau mit einander verwandten vier metaphysischen Denker anführen und zusammenstellen wollen, eine klare und zusammenhängende Uebersicht von dem Ganzen derselben rein metaphysischen AllEinslehre uns gewähren; und dabei zugleich mit dem Eigenthümlichen in der besondern Art und Weise, wie jeder Einzelne unter diesen speculativen Denkern über dieselben Grundlehren des Systems sich ausgesprochen, und wie Er sie zu begründen und zu entwickeln oder zu vertheidigen gesucht, noch bestimmter und genauer uns bekannt machen.

I.

Melissos: Es giebt, und muß etwas Existirendes geben. — Denn wenn nichts Wirkliches ist: so kann von demselben auch nichts Reales prädicirt werden (εἰ μὲν μηδέν ἐστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντός τινος. Simplicius in Physica Aristotelis, in welcher der angeführte Schriftsteller die Fragmente dieses Eleaten uns aufbewahrt hat).

Parmenides: das Nichtseyn ist nicht, indem sogar der Begriff des Nichts sich selbst aufhebt; das Nichtreale demnach nicht nur nicht wirklich ist, sondern sogar auch nicht einmal sich denken läßt. (Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ὄν, οὐ γὰρ ἐφικτόν, Οὔτε φράσαις. Parmenides v. 43).

II.

Xenophanes mit den übrigen Eleaten allen: das Wirkliche offenbart sich dem wahrnehmenden Sinne als ein Vieles und Mannigfaltiges von Dingen, die zugleich einem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Wiedervergehens unterworfen sind. — Ganz anders stellt sich das Wirkliche dem Auge der Vernunft dar, die in dem Existirenden nur ein Seyn aber kein Werden, und in diesem nicht gewordenen, sondern ewigen und zugleich durchaus unveränderlichen und unvergänglichen Seyn absolute Einheit und Identität, ohne alle Vielheit und Mannigfaltigkeit, ohne Theilbarkeit und Zusammensetzung, ein reines und lauteres Positives, mit völliger Abwesenheit aller Negationen erkennt.

III.

Xenophanes und die übrigen Philosophen seiner Schule: Zwischen diesen beiden Weltansichten; der Ansicht der Welt des empirisch Wirklichen, als eines Werdenden und Veränderlichen, aus dem Standpunkte

der Erfahrung, vermittelst des Organs der Sinne; und der Ansicht der Welt des Einen und identischen, ewigen und unveränderlichen Seyns, von dem Standpuncte der Vernunft aus betrachtet, ist unverkennbar ein unvertilgbarer Widerspruch, da das eine mit dem andern, das Seyn mit dem Werden, die Einheit und Identität mit der Vielheit und Differenz schlechterdings nicht bestehen kann. In der Sinnenwelt kann daher nur vorkommen ein Werden ohne Seyn, eine Vielheit ohne Einheit; und in der reinen Verstandeswelt wieder nur das Entgegengesetzte von diesem. —

Zeno, der Eleatiker: Es findet sich auch in der That in der gesammten Erfahrungswelt das absolut Eine nicht, welches die Vernunft ausschließend als das Seyende im Gegensatze mit dem Werdenden und Gewordenen anerkennt, indem man in der Sinnenwelt doch immer nur entweder auf eine Einheit kommt, die nichts Reales mehr ist (das Nichts eines leeren Punctes) oder auf etwas Reales, das noch nicht Einheit ist: d. i. auf kein letztes einfaches Reales.

Xenophanes, der zweifelnde Dogmatiker: Der Widerstreit zwischen dem Zeugnisse der Sinne und dem Ausspruche der Vernunft dringt sich unwillkührlich und unwiderstehlich dem die Aussagen der Vernunft und die Belehrungen der Erfahrung vernehmenden Forscher auf; ist aber eben so wenig zu verkennen, als aufzulösen. Von dem Standpuncte der Vernunft aus betrachtet, löset alles Existirende in das Eine und sich selbst gleiche, ewige, unveränderliche und unvergängliche Wesen sich auf. Der Vernunft muß daher alles Werden, so wie alle Vielheit des Entstandenen unbegreiflich erscheinen. Und doch läßt sich auch die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmungen, die der Vernunft so geradezu widersprechen, nicht abläugnen, eben so wenig aber mit den Aussprüchen der Vernunft vereinigen. Der in diesem Widerstreite befangene und zu Auflösung dieses Widerstreits sich unvermögend fühlende Denker muß daher auf alles Wissen Verzicht thun, und mit bloßen Wahr-

scheinlichkeiten sich begnügen. — Möchte aber auch immerhin irgend ein Denker zufälliger Weise die Wahrheit gefunden haben: auch wer das Richtigste darüber träfe, hätte doch für sich noch immer nicht Gewißheit. In Ermangelung eines sichern untrüglichen Kriteriums der objectiven Wahrheit und Gewißheit herrscht demnach überall nichts als Meinung.

Parmenides, der entschlossene dogmatische Intellectualphilosoph: In den Aussagen der Sinne ist nichts als lauter Täuschung und Schein; — die Vernunft allein erkennet die Wahrheit und Realität, und ihre, auf deutlichen Begriffen und sicheren Schlüssen beruhende Erkenntniß gewährt allein ein Wissen; dagegen die sinnlich wahrzunehmende Mehrheit und Mannigfaltigkeit veränderlicher, entstehender und wieder vergehender Dinge nichts als eine Sache der bloßen Meinung seyn kann.

Melissos, in dogmatischer Denkart, wie in reinrationeller Weltansicht mit dem Parmenides übereinstimmend: Die Vernunft erkennt allein das Reale; die Mehrheit veränderlicher Dinge, welche wir mit den Sinnen wahrnehmen, kann nichts weiter als Täuschung der Sinne seyn; ein bloßer Schein, der nur in uns (ἐν ἡμῖν) ist, außer uns aber keine objective Realität hat. Denn hätten die vielen veränderlichen Dinge, die als solche unserm wahrnehmenden Sinne erscheinen, ein wirkliches Daseyn: so würden und könnten sie sich nicht verändern; sondern ein jedes würde bleiben, was es ist, in seinem beständigen An sich Seyn und nach seiner außer dem Vorstellenden vorhandenen und von den subjectiven Bedingungen und Beschaffenheiten des Vorstellens unabhängigen Realität.

Zeno, der dialektische Apologet des Systems: Wenn sich der Beweis führen läßt, daß alle Erfahrung sogar in sich selbst widersprechend ist, und daß sonach ein jedes die objective Realität der Erfahrung voraussetzende und auf dieselbe, als ihr Princip, sich gründende System des empirischen Realismus in

die augenscheinlichsten und unauflösbarsten Widersprüche sich verwickelt, und dergestalt unvermeidlich auf Schwierigkeiten stößt, die bei weitem größer und zahlreicher sind, als die allerdings nicht zu übersehenden Schwierigkeiten, welche das entgegengesetzte Intellectualsystem drücken: so bleibt wohl kein anderer Ausweg übrig, als der: alle Erscheinungen für ein bloßes Blendwerk der Sinne zu erklären, und sich ausschließend für die, durch einen apagogischen Beweis zu begründende objective Wahrheit des reinen Vernunftsystems zu entscheiden. Und so ist es. Es liegt nämlich zuvörderst schon ein Widerspruch in der Annahme einer Mehrheit von Dingen; weil denselben, als mehreren Dingen, entgegengesetzte Prädicate, z. B. die Bestimmungen der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Ruhe und der Bewegung, zukommen müßten. — Nicht geringer sind die Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche man sich hiernächst bei der Lösung des Problems von der Theilbarkeit eines in der Erfahrung gegebenen Ganzen verwickelt sieht, man mag die Theilung eines Dinges entweder als vollendet, oder als unvollendbar annehmen. Denn soll ein Ding wirklich seyn: so muß es eine Größe haben; weil es ohne alle Größe ein bloßer Punct und also Nichts wäre. Als Größe aber muß es aus Theilen bestehen; und als ein aus Theilen bestehendes Ganzes würde es nun endlich und unendlich, klein und auch groß seyn müssen. Endlich nämlich: so fern in ihm nicht mehr und nicht weniger Theile vorhanden seyn können, als es wirklich hat; und unendlich, so fern ins Unendliche fort zwischen den Theilen immer wiederum andere unterscheidbare und zerlegbare Theile anzutreffen seyn müssten, weil jeder Theil, als Theil eines Ausgedehnten, wiederum ausgedehnt ist. Von dieser Seite muß es demnach als unendlich groß angesehen werden, wie es im Gegentheil für unendlich klein zu halten wäre, wenn man bei der Theilung desselben auf ein Letztes, einen

absolut kleinsten Theil käme, der nicht wieder in Theile zerlegt werden könnte. In diesem Falle wäre das Ding zwar Einheit, aber eine Einheit ohne Größe, und mithin ein Unding.

Aus der Theilbarkeit eines jeden Raumes ins Unendliche folgt dann auch unwidersprechlich die Unmöglichkeit der Bewegung. — Denn wie wäre es bei der Unendlichkeit des Raumes wohl möglich, daß ein aus unendlich vielen Theilen bestehender Raum, in welchem kein Theil der kleinste ist, in einer gegebenen endlichen Zeit durchlaufen werden könnte! Mit der unläugbaren Unendlichkeit des Raumes in offenbarem Widerspruche stehend, wird darum auch die Bewegung für ein bloßes Blendwerk der Sinne zu erklären seyn.

Und was könnte uns endlich überall noch anstehen lassen, in allen Erscheinungen insgesammt nichts als Täuschung und Sinnenschein zu sehen, wenn wir den Raum selbst, diesen Träger der Sinnenwelt, den Behälter, in welchem alles empirische, den Sinnen erscheinende Wirkliche, als subsistirend gedacht werden muß, für ein Unding und Unwesen erklären müssen? Sollte nämlich den Sinnengegenständen Realität beigelegt werden müssen: so könnten wir sie auch dem Raume selber nicht streitig machen. Wie wir nun alles Reale außer uns in einen Raum setzen, so müßten wir auch den Raum, wofern er etwas Reales ist, wiederum in einen andern Raum setzen; und sonach für jeden Raum immer wieder ins Unendliche fort einen Raum annehmen, in welchem der in ihm gesetzte befindlich wäre; das objective Seyn des Raumes wäre demnach ein Seyn überall und nirgends. Welch ein Widerspruch!

Die gesammte Sinnenwelt ist demnach eine bloße Scheinwelt; und jede auf die objective Realität derselben gebaute vermeinte Wissenschaft des empirischen Realismus ein nicht nur grundloses, sondern sogar in sich selbst widersprechendes System.

IV.

Das Seyn also, welches die Vernunft ausschließend für das wahre Seyn und als das wahrhaft Positive und Reale anerkannt, ist das, welches nicht nur selbst nicht geworden, sondern in welchem auch nichts geworden; ein Seyn darum, welches als ein Anfangsloses auch ein ewig dauerndes und als ein Seyn, in welchem auch nichts geworden, ein schlechterdings unveränderliches seyn muß.

Xenophanes: Es kann nämlich nicht nur nicht aus Nichts; — es kann auch selbst aus Etwas nichts entstehen. — Nicht entstehen weder aus einem ähnlichen Dinge, weil ähnlichen Dingen von einerlei Prädicaten nicht die verschiedenen Bestimmungen des Erzeugens und des Erzeugtwerdens zukommen können; noch aus einem ihm unähnlichen, welches nichts anders als ein Entstehen aus Nichts seyn würde.

Parmenides: Was ist, das ist; es kann mithin nicht werden, oder auch nicht so seyn, daß es zum Theil vielleicht gewesen, und zum Theil noch erst geworden ist. Denn ist es einst geworden, oder wird es künftig seyn: so ist es nicht. Das ein künftiges Seyn und ein voriges Nichtseyn voraussetzende Werden hebt allen Begriff des Seyns auf. Darum ist, was ist, entweder immer, oder niemals. Und da nie etwas aus Nichts von selbst entsteht: so ist das Seyende immer, ohne Anfang und ohne Ende; so daß Entstehung und Untergang desselben undenkbar ist. — Wie wäre es auch entstanden; und welche Macht hätte ihm geboten, gerade jetzt, weder früher noch später, aus seinem Nichts zu treten und zu werden! Entstanden? Aus Nichts? — Das ist undenkbar. Oder aus Etwas, einem Seyenden? Da war ja schon das Seyende, und konnte mithin nicht erst geworden seyn. Denn Seyn ist Seyn, und überall sich gleich, und, so wie es ist, zugleich als ein in sich vollendetes, darum auch so wenig zu vermehrendes als zu verminderndes Ganzes.

Dieses wahrhaft und absolut seyende AllEine, von welchem Entstehen und Vergehen fern sind, muß darum nun auch durchaus unveränderlich seyn. Denn jede Veränderung des Seyenden wäre ein Heraustreten aus dem Seyn, und ein Uebergehen in's Nichtseyn. — Wie könnte auch das Seyende einer Veränderung unterworfen seyn, da es ja in sich vollendet und vollkommen ist, ohne Mängel, alle Realität in sich begreifend. — In seiner Vollständigkeit und Vollendung ist das Seyende endlich auch untheilbar; es hat keine Theile, und es giebt keine Grade darin. Man kann daher dem Ganzen keinen Theil entreißen; denn überall ist es sich gleich und ganz. — Gleich einer runden Kugel, deren Bild zu Versinnlichung der Identität und absoluten Totalität des Einen sich überall vollkommen gleichen und in sich vollendeten Seyns dienen kann, außer welchem nichts Reales ist, giebt es in dem Seyenden keine Unterbrechung und keine Leere; kein Theil des Ganzen ist mit mehr oder weniger Realem erfüllt als der andere; denn es giebt nur Ein Seyn, das in seiner absoluten Totalität alles Reale in sich begreift, und nichts Reales außer sich hat.

Melissos: Was ist, das ist, und darf nicht erst entstehen. Es kann auch überall das Wirkliche nicht entstehen, so wenig als es vergehen kann. Nicht entstehen aus dem Nichtwirklichen, welches ein Entstehen aus dem Nichts wäre; aber auch nicht aus dem Wirklichen, weil dieses als Seyend nicht erst Werden darf. Und eben so wenig kann das Wirkliche vergehen; weder durch ein Uebergehen in das Nichtseyende, noch durch ein Uebergehen in das Seyende; in welchem letztern Falle es ja doch nicht aufhören würde, zu seyn. Das unentstandene und unvergängliche Wirkliche muß, als ein Wirkliches ohne Anfang und ohne Ende, der Zeit nach unbegrenzt seyn. Aus dieser Grenzenlosigkeit in der Zeit ergiebt sich als nothwendige Folge die Einheit des Seyenden, welches, als ein anfangs- und endloses Reales, die Zeit, in

welcher es subsistirt, in ihrer ganzen Unendlichkeit erfüllt, und sonach alle Mehrheit von Dingen ausschließt, welche einander in der Zeit Gränzen setzen würden.

Ist nun das Wirkliche Eins, und als Eins sich selbst vollkommen gleich: so ist es auch unveränderlich; denn durch jede Veränderung, d. h durch jedes Uebergehen von Etwas in etwas Anderes würde es aufhören, Eins zu seyn. Aber es kann ja in nichts anderes übergehen, als in das Wirkliche, da es nichts anderes giebt, als dieses, und dieses Eins ist.

Als Eins kann endlich auch das Wirkliche weder zusammengesetzt noch theilbar, also überhaupt kein Körper seyn, oder einen Körper haben, noch unter den Dimensionen des Raumes vorgestellt werden. Die durchgängige Raumesausfüllung des Realen, ohne irgend ein Leeres zuzulassen, kann daher auch nur in einer Bedeutung genommen werden, mit welcher die geforderte Einheit, Untheilbarkeit und Homogenität oder Identität dieses Realen bestehen kann, und wodurch dieselbe in einem sie versinnlichenden Bilde ausgedrückt wird. (Simplicius in Aristot. Physica und de Coelo; vergl. Aristoteles de Xenophane, Zenone et Gorgia).

V.

Parmenides: Dem absolut Einen und unveränderlichen Seyn kommt das reale Prädicat des Wissens zu; des Wissens nämlich von sich selbst: Selbsterkennen. Denn das Denken und Erkennen muß das Seyende seyn; oder: das absolute Wissen und Erkennen und das Seyn ist eines und dasselbe; — das Denken und des (reinen, nothwendigen) Denkens Gegenstand; — also absolute Einheit und Identität des Wissens und des Seyns, oder absolute Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn. (Nach Fülleborn's Ausgabe der Fragmente des P. Lehrgedichts der bereits angeführte V. 88 und 89).

Xenophanes: Dieses ewige und absolut Eine, von sich selbst wissende Seyn ist Gott; welcher als das vollkommenste Wesen, oder der absolute Inbegriff alles Seyenden und Realen nur Einer und ein Einziger seyn kann. — Als das einzige und durchgängig sich gleiche absolut vollkommene Wesen kann Gott nicht als ein menschenähnliches Wesen gedacht werden; kann also den Sterblichen weder an körperlicher Gestalt, noch auch selbst im Denken und Handeln ähnlich seyn. (Philos. von Fülleborn herausgegebene Fragmente des Xenophanes).

Da Gott als das Eine und einzige, allervollkommenste Wesen nichts gemein haben kann, weder mit dem Nichtexistirenden, Nichtrealen, noch mit mehreren andern Dingen: so kann Er auch weder unendlich oder grenzenlos, noch endlich oder begrenzt seyn. Jenes nicht, weil das Unendliche als ein Unvollendetes, das Nichtexistirende ist; und dieses nicht, weil das Begrenztseyn eine Mehrheit von Dingen einschließt. Aus demselben Grunde kann auch Gott weder unbeweglich noch beweglich seyn. Denn unbeweglich ist nur das Nichtexistirende, Beweglichkeit aber schließt eine Mehrheit von Dingen ein.

Als ein erkennendes und wissendes Seyn ist Gott zu denken als Intelligenz. „Denn er sieht und denkt und höret überall." Auch lenkt er durch Weisheit Alles ohne Mühe.

Fassen wir nun alles Existirende, Reale, als den Inbegriff aller Vollkommenheit, dessen absolute Einheit und Allheit des Daseyns und Denkens unter dem sinnlichen Bilde der runden Kugel sich anschaulich vorstellen läßt, in dem Weltbegriffe zusammen: so ist demnach Gott diese Welt, und diese Welt ist Gott. — *Ξενοφάνης — — τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* (Aristoteles Metaph. I. c. 5) *θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι.* (Sextus Hypotypos. Pyrrhon. I. §. 224. 225).

Mit diesem seinen Grundlinien nach verzeichneten Umrisse hätten wir demnach das System der Eleatischen Lehre des ἓν καὶ πᾶν dargelegt. — Daß diese Lehre kein physischer, sondern ein metaphysischer Pantheismus im höchsten und eigentlichsten, alle physikalischen, wie alle mathematischen Begriffe von der Idee des Seyns des AllEinen völlig ausschließenden Sinne sey, das können wir nun wohl nach allen bisherigen Untersuchungen über den Gegenstand und Zweck der alten Eleatischen Speculation für entschieden annehmen, und darum auch die Pantheisten dieser Schule von jedem Vorwurfe der Naturvergötterung durch irgend eine Identification Gottes mit der Sinnenwelt gänzlich frey sprechen.

Aber diesen intelligiblen, als eine Lehre von der Einheit und Identität Gottes und des überſinnlichen Alls zu einer idealen Weltansicht sich erhebenden Pantheismus — sollen wir ihn, um das Eigenthümliche desselben nun noch bestimmter auszuzeichnen, einen logiſch- oder dynamiſch-metaphyſiſchen nennen?

Nach einer von Kraus in dessen mehrgedachter Abhandlung entworfenen, und von uns zum Theil aufgenommenen, und im nächstvorhergehenden Abschnitte auch bereits angegebenen Eintheilung der verschiedenen Hauptformen aller pantheistischen Lehre läßt sich der pantheistische Grundgedanke, daß ein alleiniges Weſen Alles ſey, wenn derselbe genauer entwickelt wird, in dreierlei Formen, zum Behuf eben so vielerlei Theorien, einkleiden. Die verschiedene Betrachtungsweise derselben, zu einem alleinigen Wesen hypostasirten Idee von dem Einen welches Alles ist, entweder als eines bloßen, reinen und einfachen Seyns, ohne alle weitere Bestimmung; oder als der Urkraft; oder endlich als des von einer gewissen Seite als Eins angesehenen Ganzen (des Alls) begründet nämlich, nach Kraus, und bestimmt eben den Unterschied zwischen dem logiſchen, (den Ariſtoteles bereits dem Parmenides zuzuschreiben scheint) dem dynamiſchen

und dem spinozistischen Pantheismus. — Daß die Eleatische AllEinslehre kein spinozistischer Pantheismus sey, sondern von demselben vielmehr in gar vielen und höchst wesentlichen Puncten sich unterscheide, springt auch schon bei der oberflächlichsten Vergleichung beider Formen so klar in die Augen, daß der himmelweite Unterschied zwischen ihnen nicht wohl kann übersehen werden. Denn obschon die zu einem alleinigen Wesen hypostasirte Idee von dem AllEinen der gemeinschaftliche Grundgedanke ist, welcher die eine wie die andere dieser Lehren in ihrem Einen absolut Seyenden, eben darum, weil es zugleich Alles ist, auch das All, als vollendetes Ganzes, oder als die absolute Totalität alles Realen anerkennen läßt: so ist doch die Ansicht und Vorstellungsweise dieses Universums in dem Eleatischen und dem spinozistischen Pantheismus durchaus verschieden; indem der erstere dieses All lediglich von der reinmetaphysischen, der letztere dagegen von der mathematisch- und physisch-metaphysischen Seite als Eins ansieht, das Viele mit dem Einen, ein absolutes Werden mit dem absoluten Seyn, in der Idee dieses als Eins aufgefaßten Ganzen, verbindend.

Diesen wesentlichen Unterschied zwischen der ältesten und der neueren spinozistischen AllEinslehre als unverkennbar voraussetzend, dürfen wir uns demnach nur auf die obige Frage einlassen: ob man den Pantheismus der Eleatischen Speculation einen logischen, oder einen dynamischen, oder — genauer zu reden — einen logisch- oder dynamisch-metaphysischen nennen solle.

Haben die Eleaten — was doch wenigstens von Parmenides und auch dem Melissos gewiß ist — das AllEine, lediglich nur als das Seyende, nicht aber auch zugleich als Kraft, d. i. als Quelle und Princip der Möglichkeit, Ursache zu seyn, sich gedacht, ohne aus Mangel an Einsicht in die Möglichkeit einer Verbindung a priori zwischen Seyn, Kraft und Wirkung, diese Begriffe durch ein metaphysisches Band verknüpfen,

und dieses Band durch Identität begreiflich machen zu wollen: so ist auch der Pantheismus dieser speculativen Denker kein dynamischer, der, als solcher, von der Idee einer zu einem alleinigen Wesen hypostasirten, durch ihre Urthätigkeit Alles wirkenden Urkraft ausgeht, und aus dieser Idee eine dynamisch-pantheistische Weltansicht entwickelt. — Parmenides, und mit ihm auch Melissos, sehen in ihrem absolut Realen, als dem AllEinen, nichts als ein einfaches und einförmiges Seyendes, dem Parmenides nur das intellectuelle Prädicat des Wissens, mit ausdrücklichen Worten, als das einzige Reale beilegt.

Was daher Herbart, als Herausgeber der nachgelassenen philosophischen Schriften von Kraus, in der Vorrede von dem mit Recht hier als sachkundigen und tiefdenkenden Metaphysiker gepriesenen Verfasser der mehr erwähnten Abhandlung über den Pantheismus bemerkt, daß derselbe die Enthaltsamkeit gehabt, die Begriffe vom Seyn, von Kraft und Wirkung, die er trefflich auseinandergelegt, durch kein metaphysisches Band verknüpfen zu wollen, da er die Möglichkeit der Verbindung nicht eingesehen: das gilt auch vollkommen von den Eleaten, deren hochnöthige Schule Kraus, wie der gedachte Herausgeber von diesem Tiefdenker rühmt, viel sorgfältiger durchgemacht, als die Meisten zu thun pflegen. Es ist ganz im Sinne und Geiste der Speculation dieser Schule, was Kraus von dem absolut Realen, oder dem der einfachen Idee der Existenz zusagenden, eben so einfachen Etwas behauptet, daß es schlechterdings nothwendig sey; sofern, ohne dasselbe, die Idee der Existenz, als ein Prädicat ohne Subject, undenkbar seyn würde. Ist es aber schlechterdings nothwendig: so ist auch der Gedanke von der Zufälligkeit des Seyns offenbar ein falscher Gedanke, weil diese Zufälligkeit kein Prädicat des Seyenden, als des schlechterdings Nothwendigen, seyn kann, sondern lediglich unserer Vorstellung des Seyenden.

Und darum paßt nun auch auf das Seyn die Frage: Woher? allerdings gerade so wenig, als die Frage: Worin? — Nicht die Frage: Woher? Als ob man unter der falschen Voraussetzung der Zufälligkeit des Seyns nach einer Ursache seiner Existenz fragen dürfte, und diese Ursache nun entweder in ihm selbst, als der causa sui, oder in einem andern Seyenden suchen müßte! Dieser, in Beziehung auf das Seyn, sinn- und grundlosen Frage tritt vornehmlich und mit besonderm Nachdrucke der Eleate Parmenides mit seinem ersten Axiom entgegen: Was ist, hat Seyn, und kann daher nicht (aus irgend einem Grunde) erst entstehen. Aus diesem Axiom und der so klar und bestimmt damit ausgesprochenen Idee des Einen und einfachen, sich selbst absolut gleichen und identischen Seyns entwickelt sich ja, wie wir gesehen haben, die ganze rein-rationelle Weltansicht, wie sie insbesondere von den beiden entschiedenen Dogmatikern, dem Parmenides und dem Melissos, aufgestellt worden. Und mit dieser alten ächt-metaphysischen Lehre steht in vollkommener Uebereinstimmung das Raisonnement des scharfsinnigen metaphysischen Denkers Kraus über die Begriffe vom Seyn, von Kraft und Causalität und deren Verhältnisse zu einander, welches wir in der mehr gerühmten Abhandlung finden. Auch der neuere Metaphysiker erkannte gleich den alten Eleatischen, daß sich weder Kraft, als eine einfache Idee vom Seyn, noch das Seyn aus der Kraft, noch endlich auch aus dieser irgend eine Wirkung begreiflich herleiten lasse. Nicht die Kraft; weil die Möglichkeit, Ursache zu seyn, als deren Quelle und Princip die Kraft gedacht wird, aus dem absolut Realen a priori auf keine Weise sich folgern läßt, indem das Seyn immer nur ein Seyn bleibt, und nie etwas Qualitatives wird, welches wir demnach an dem Seyn nur empirisch setzen können, indem wir es als Kraft setzen. Aber eben so wenig auch das Seyn aus der Kraft; — weil die Kraft ja schon das Seyn haben müßte, beim

Setzen der Kraft sonach das Seyn immer schon vorausgesetzt wird. Und da es dieselbe Bewandtniß hat mit der Wirkung, im Verhältnisse zur Kraft, daß nämlich aus derselben auch nicht irgend eine Wirkung sich herleiten läßt, weil Kraft, als das nach den Denkgesetzen vor der Wirkung zu setzende und ihr zusagende Etwas, nicht die Wirkung selbst, sondern von ihr, so wie von dem bloßen Seyn, unterschieden ist: so zieht unser neuerer Metaphysiker hieraus den ganz folgerechten Schluß, daß sich das Band zwischen Seyn, Kraft und Wirkung nicht durch Identität begreiflich machen lasse. Läßt sich aber dieses Band auf diese Weise nicht begreiflich machen: so giebt sich auch die Speculation nur vergebliche Mühe, das wahre Band auszumitteln, welches die Sinnenwelt, als die Welt des empirisch Wirklichen mit der idealen oder intelligiblen Welt des reinen, absoluten Seyns an sich, verknüpft; indem ja dieses Band eben in jener Identität zwischen den a posteriori allein erkennbaren Wirkungen mit dem a priori allein denkbaren Wirkenden zu suchen wäre.

So war demnach der Pantheismus der Eleaten, deren ächt speculative Denkart und Weltansicht Krays so klar und bestimmt in dem eben dargelegten Raisonnement ausgesprochen, kein dynamischer sondern ein logischer, oder, wie wir lieber ihn benennen wollen, ein reiner logisch-metaphysischer, auf die einfache rein-speculative Idee eines absolut Realen, welches, als das Seyende, zwar Alles ist, aber nichts kann und bewirkt, allein gegründeter und daraus entwickelter Pantheismus, der seinem ersten vorausgesetzten Princip getreu bleiben wollte: die Qualität des Seyenden sey schlechthin einfach, und dürfe durch keine Gegensätze getrübt werden. —

Mit der Frage und Aufgabe: auf welchem Wege man denn nun zu dem Gegensatze gelange, und wo demnach das Band liege, welches das Eine mit dem Vielen, das Seyende mit dem Werdenden, das Unveränderliche mit dem Veränderlichen verknüpft, um so

durch Entdeckung dieses Bandes eine wissenschaftliche Einsicht in den Zusammenhang zwischen den beiden verschiedenen Welten, der Welt der Einheit und des Seyns, und der Welt der Vielheit und des Werdens gewinnen zu können, trennt sich die erste pantheistische Speculation von allen den spätern speculativen Versuchen, welche sich eben die Lösung des großen Räthsels zur eigentlichen und höchsten Aufgabe machten. Denn offenbar wird, wie der scharfsinnige Herbart richtig bemerkt, die Eleatische Lehre von dem Vorwurfe niedergedrückt: daß sie das Seyn von der Erscheinung gänzlich losreiße, und diese durch jenes nicht erkläre. So preiswürdig daher auch immer die Consequenz im Denken, während das Band zwischen beiden noch nicht gefunden war: so ungenügend sey doch, wie der unbefangene Prüfer der Eleatischen Lehre über diesen ihren wesentlichen Mangel urtheilt, jede Vorstellungsart, welche dieses Band nicht aufzuzeigen vermag. Denn die Erscheinung eben deute ja auf das Seyn; und wenn nichts erschiene, würden wir vom Seyn auch nichts zu reden haben.

Wenn daher eine an jede Lehre des ἓν καὶ πᾶν, die auf irgend eine Weise als eine Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge durch Bestimmung des Verhältnisses alles abgeleiteten Seyns zu dem Urseyn sich geltend machen will, nicht abzuweisende Forderung der Speculation eben darin besteht, nicht blos ein Absolutes, als das prius, zu setzen, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, d. h. das Band aufzuweisen, wodurch das Eine mit dem Vielen, das Seyn mit dem Werden, das Unveränderliche und Unvergängliche mit dem Veränderlichen und Vergänglichen zusammenhängt; und wenn hierin gerade — wie J. Bruno sich einmal ausdrückt — das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst liegt: so muß, von dieser Seite betrachtet, die antidualistische Lehre der Eleaten von der Wissenschaft als durchaus ungenügend und unvollendet befunden werden. Denn beide Welten

stehen hier neben einander da in ihrer Unabhängigkeit und reellen Entgegensetzung; die Welt des Werdens und der Mehrheit veränderlicher Dinge, als eine Welt des bloßen Sinnenscheines (der nur in uns ist), und die von ihr gänzlich verschiedene und geschiedene Welt des Einen und identischen, ewigen und unveränderlichen Seyn's, als die allein wahre, absolut-reale Welt.

In der Metaphysik, als der Wissenschaft des übersinnlichen absoluten Seyn's, bekennen sich demnach die Eleaten, wie schon gesagt, zum rationalen Realismus; in der Physik dagegen, als der Wissenschaft des empirisch Wirklichen, zeigen sie sich als empirische Idealisten, die zwar in der Annahme und Voraussetzung zweier einander entgegengesetzter Elemente und ihrer verschiedenen Mischung und Verbindung, ein Princip zu Erklärung der Phänomene der Sinnenwelt aufstellten, ohne jedoch dieses physische Princip der Duplizität, dem sie auch lediglich nur subjective Gültigkeit einräumten (Licht und Wärme als das thätige, Kälte und Finsterniß oder Schwere als das leidende Princip, nach Parmenides), aus dem metaphysischen der absoluten Einheit und Identität, auf dem Wege einer versuchten objectiven Deduction ableiten, und dergestalt eine Brücke bauen zu wollen, die ihnen den Uebergang aus der Metaphysik zur Physik möglich gemacht hätte. — Der geistreiche Verfasser eines Gedichts, betitelt der Schatten des Parmenides (in Bouterwek's neuem Museum der Philosophie und Literatur, 1r Bd. 1s Heft), redet daher in der Seele des alten ehrwürdigen Weltweisen, wenn er ihm die Worte in den Mund legt: „Ich mischte nicht Lehre des Scheins mit Lehre der Wahrheit, gleich dem (in neuerer Zeit) in hellenischem Mantel einherschleichenden hohen Gespenste, welches das Eine zu Vielem, das Viele zu Einem verdeutelt, mit der einen Hand nach dem Himmel, mit der andern nach Staub greifend. Und indem er dies Beides in Eins verflechten will, das Zwei, Drei, Vier doch im-

mer nur Eins sey, soll stürzen vor seines Mundes Athem die Mauer, die das Zeitliche trennt von dem Ewigen." —

Wie hätten auch die Eleaten auf den Gedanken kommen können, durch eine solche Mischung das große Räthsel lösen, und in einer solchen Verdeutelung ihrer Grundidee von dem absolut Einen und einfachen Seyn den Schlüssel zu befriedigender wissenschaftlicher Einsicht in den Zusammenhang zwischen der Einheit und der Vielheit, dem Ewigen und dem Zeitlichen finden zu wollen; — sie, die da glaubten, dadurch nur allen Widersprüchen der Erfahrungswelt glücklich zu entgehen, daß sie das Eine Seyende von aller Berührung und Gemeinschaft mit der Sinnenwelt befreiten, und nichts, was zur bloßen Erscheinung gehört, auf die reine und schlechthin einfache Idee des durch keine innern Gegensätze bestimmbaren Seyn's übertrugen. Wegen dieser gänzlichen Losreißung des Seyn's von der Erscheinung war nun aber freilich auch, wie Herbart bemerkt, die Eleatische Lehre auf einen einzigen positiven und ein Paar negative Sätze ihrer Natur nach beschränkt; und dieser einzige positive Satz — der Satz von dem All-Einen, als dem reinen, von sich selbst wissenden Seyn — war nicht vermögend, zum Erklärungsgrunde der Erscheinung durch das Seyn zu dienen, und dergestalt zur Entdeckung des Bandes zwischen beiden zu führen. — Nach des Physikers Eudemus (von Simplicius in Physica Aristot. erwähntem) Zeugnisse soll darum auch Zeno den Ausspruch gethan haben: „Wenn ihm Jemand das Eins aufzeige, Was es sey, so wolle er die Dinge erklären." (*Καὶ Ζήνωνά φασι λέγειν, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη, τί ποτε ἔστι, λέξειν τὰ ὄντα.*)

Daß man vor Allem erst erkannt haben müsse, Was das Eine und All sey, um aus dieser ersten Erkenntniß alle andere Erkenntniß herleiten, die Dinge ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach erklären,

und dergestalt der Forderung der Speculation durch vollkommene Lösung der großen Aufgabe einer vollständigen Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge als einer Wissenschaft des Alls, ein Genüge leisten zu können: das haben nun auch wirklich unsere neueren und neuesten All-Einheitslehrer insgesammt anerkannt, und darum auch ihr höchstes Streben auf die Enthüllung dieses tiefsten Geheimnisses gerichtet.

Die Eleaten fanden die Kluft, welche das Seyn von den Erscheinungen trennt, und welche im Grunde auch dieselbe Kluft ist, durch welche die Metaphysik, als eine Lehre des Uebersinnlichen, von jeder Physik, als Naturwissenschaft, geschieden wird, unübersteiglich; sie mochten darum auch keinen Versuch machen, ihre rein-metaphysische Speculation mit der Erfahrung zum Ganzen Eines Systems wissenschaftlicher Erkenntniß zu vereinigen. Sie hielten sich streng im Gebiete der Metaphysik, so wie im Gegentheil diejenigen griechischen Philosophen, welche vor und nach ihnen als Physiker dieselbe Lehre des ἓν καὶ πᾶν zur Form eines physischen Pantheismus ausgebildet hatten, auch ihrerseits eine unüberwindliche Scheu zeigten, ihr Gebiet der Physik zu verlassen, und in einer intelligiblen Welt des übersinnlichen Seyns einen für die Wissenschaft zugänglichen und zulässigen Erklärungsgrund der Erscheinungen zu suchen. Aus diesem Grunde finden wir daher auch nur zwei reine und einfache Formen des Pantheismus in der alten griechischen Philosophie; — dieselbe Lehre des All-Einen nämlich als reine Metaphysik bei den Eleaten, und als reine, von allem Hyperphysischen und Intelligiblen gereinigte Physik bei den pantheistischen Lehrern der verschiedenen Systeme der Naturvergötterung, in welchen der Pantheismus unter dem Charakter des Hylozoismus zur Form einer physischen Emanations- oder Evolutionslehre sich gestaltet. Da diese Form die erste und älteste ist, welche der Pantheismus in der griechischen Philosophie angenommen: so werden wir, um sie kennen zu lernen, zu

den ältesten naturphilosophischen Systemen der ersten philosophirenden Denker zurückkehren müssen, welche als Physiker, entweder wie die Jonischen Kosmophysiker, unter Leitung empirisch-physischer, oder wie die mathematischen Naturphilosophen der Pythagorischen Schule, unter Leitung mathematisch-physischer Grundbegriffe und Grundsätze, mit dem Thema von dem All-Einen sich beschäftiget haben.

Zweite Abtheilung.

Der physische Pantheismus in den naturphilosophischen Systemen der Jonischen, Italischen und Stoischen Schule, als Systemen der Materialisirung der Vernunft und der Naturvergötterung unter der Form physischer Emanations- oder Evolutionslehren.

Der allgemeine Grundbegriff, unter welchem ein zu irgend einer physischen Emanations- und Evolutionslehre sich gestaltender Pantheismus von der materialistischen Art, die Idee des Göttlichen, als des Urwesens und Urseyns faßt, und den wir daher in allen Theorieen dieser Art antreffen, ist der Begriff irgend eines materiellen Urstoffes, aus welchem, und einer dieser Urmaterie inwohnenden Urkraft, durch deren Wirksamkeit das All der Dinge aus jenem Urstoffe hervorgegangen, sich entwickelt und zu einem geordneten Ganzen gestaltet. — Hier also wird das höchste Princip materialisirt; denn es wird die göttliche Ursubstanz und Urkraft in die Materie gesetzt und in der Materie erkannt, im Gegensatze mit den Emanations-Systemen der Intellectualisirung der Natur, in welchen im Gegentheil das erste Princip intellectualisirt, das wahrhaft Reale in das Ideale gesetzt,

und nur in einer Intellectual- oder Geisterwelt die absolut reale Welt erkannt wird.

In allen Theorieen dieser Art giebt es sonach gewisse wesentliche Hauptpunkte, in welchen sie mit einander übereinstimmen; es giebt aber auch andere, nicht minder wesentliche, worin sie hinwiederum von einander mehr oder weniger abweichen.

Daß die Welt entstanden sey, und daß zu Erklärung ihres Ursprungs müsse angenommen und vorausgesetzt werden: Erstlich: irgend eine nicht gewordene, ewige Urmaterie, als der Weltstoff und das Principium ex quo; — Zweitens: eine diesem Urwesen und Urseyn ursprünglich inwohnende und mit demselben gleich ewige Grundkraft, als das Principium per quod, oder als die Ursache der Entstehung und Ausbildung des gewordenen Universums aus dem ungewordenen Urstoffe desselben; und endlich Drittens: eine bestimmte Art und Weise, wie die Welt entstanden, d. i. ein bestimmtes Gesetz für die genetische Evolution des Weltalls aus dem Urstoffe durch die Wirksamkeit der Urkraft: — das sind die gemeinschaftlichen Hauptpunkte, in welchen alle die gedachten Theorieen zusammentreffen.

Die wesentlichen Verschiedenheiten, worin die eine dieser Theorieen von der andern abweicht, können sich darum auch nur beziehen theils auf den Grundstoff, theils auf die Grundkraft, theils auf das Gesetz der Thätigkeit dieser Kraft. — Von der höchsten Bedeutung ist hier die bestimmte Vorstellungsart von der, dem Urstoffe der Welt beigelegten, Grundkraft. Denn der niedere oder höhere Begriff von derselben begründete und bestimmte auch hauptsächlich die niedere oder höhere Naturansicht, zu welcher die verschiedenen physischen Evolutionssysteme führten, und bezeichnet damit zugleich die niedere oder höhere Stufe, welche dem einen und dem andern unter diesen Systemen anzuweisen ist. Man dachte sich nämlich unter jener Grundkraft entweder nichts weiter, als 1) eine ursprüngliche, nach

bloß mechanischen und chemischen Gesetzen wirkende Bewegungskraft; oder 2) eine organisirende Kraft, die als solche das allgemeine Lebensprincip der Natur ist; oder 3) zugleich die Verstandes- und Willenskraft einer Intelligenz, als Princips nicht bloß des Lebens, sondern auch des Erkennens, so wie überhaupt aller Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, und der gesammten Harmonie im Weltall; oder endlich 4) über alles dieses auch noch eine, nach moralischen Gesetzen des Rechten und Guten, und nach der Idee eines moralischen Endzwecks der Welt wirkenden moralischen Vernunftkraft, die als solche für das Princip der höchsten moralischen Weltordnung anzuerkennen ist. Nennen wir nun mit den Alten diese Grundkraft des Alls die Weltseele, als das Göttliche im All: so begreifen wir auch, wie verschieden das Verhältniß Gottes zur Welt nach Verschiedenheit der niedern oder höhern Bedeutung, die mit dem Begriffe der göttlichen Weltseele verbunden wurde, bestimmt werden mußte.

In allen physischen Evolutions-Theorieen gehört also zwar Gott, als die Weltseele, zum Weltganzen, aber doch auf verschiedene Weise und in verschiedener Qualität; bald nämlich nur als die oberste und ursprüngliche Bewegkraft des Alls, bald als die allgemeine Lebenskraft der Natur, bald zugleich als der allgemeine Weltverstand, oder die überall durch die Welt verbreitete Denkkraft; bald endlich, den Begriff der göttlichen Weltseele bis zur höchsten Potenz gesteigert, über alles dieses auch noch als die allgemeine sittlich gesetzgebende Weltvernunft.

Und hiernach sind denn auch vier verschiedene Hauptstufen bestimmt, auf welchen in diesen Evolutions-Theorieen eine niedere oder höhere Naturansicht entwickelt und ausgebildet wurde. Wir könnten die niedrigste unter diesen Naturansichten als die mechanisch-physische, die nächsthöhere als die dynamisch- oder organisch-physische, die noch höhere als die

logisch-physische, und die höchste und ausgebildetste endlich als die ethisch-physische bezeichnen.

Auf den ersten beiden niedrigen Stufen blieben diejenigen Evolutionssysteme stehen, welche in der göttlichen Weltseele entweder nur die oberste und allgemeinste, nach mechanisch-chemischen Gesetzen wirkende Bewegungskraft, oder doch mehr nicht als die allgemeine Lebenskraft der Natur erkannten. Zu der dritten höhern Stufe erhebt sich die Naturansicht in denjenigen Systemen, in welchen man mit dem Begriffe der göttlichen Weltseele zugleich die höhere Idee eines obersten Weltverstandes (eines κοινὸς λόγος) verband. Auf der letzten und höchsten Stufe der Ausbildung sehen wir endlich das System der physischen Emanation in der Naturphilosophie der Stoa, welche den Begriff der Weltseele bis zu der Idee des höchsten und vollkommensten Vernunftwesens gesteigert hatte, dessen Urkraft einerseits das Naturgesetz, und andrerseits zugleich das höchste sittliche Vernunftgesetz der Welt, also das Eine und höchste lebendige und vernünftige Princip alles Seyns und Lebens, des Denkens und Handelns in der physischen und moralischen Welt ist.

Verfolgen wir nun von Stufe zu Stufe die Geschichte der progressiven Ausbildung der verschiedenen Systeme des physischen Pantheismus, wie wir sie unter der Form physischer Emanations- oder Evolutions-Theorieen in den vorzüglichsten uns bekannten Naturphilosophien der alten griechischen Speculation antreffen, indem wir in unsrer Darstellung von den niedrigern zu den höheren Stufen fortschreiten wollen.

I.

Mechanisch-physische Naturansicht unter Leitung des Begriffs der Weltseele, als bloßer Bewegungskraft des Alls.

Auf der tiefsten Stufe erblicken wir diejenigen pantheistischen Systeme von der materialistischen Art, die

sich am nächsten an die alte mythische Vorstellung des Chaos anschließen, wie wir dieses Urprincip in der Theogenie des Hesiodus antreffen, welcher aus diesem Urwesen, als einem durchaus Wüsten und Unbestimmten, einer todten und ungeordneten, jedoch bildungsfähigen Urmaterie, Alles, Götter und Menschen, das gesammte All der Dinge hervorgehen ließ. — Zu den Evolutions-Theorieen, die mit dieser mythischen Lehre vom Chaos, als dem Urprincip aller Dinge, die meiste Verwandtschaft haben, sind die alle zu rechnen, welche in jenem Urstoffe nichts als eine ursprünglich todte und ungeordnete materielle Substanzenmasse, so wie in der diesem Stoffe inwohnenden Urkraft nichts weiter als eine blinde, bloß mechanisch wirkende Bewegungskraft erkennen, und daher auch das Hervorgehen der Dinge aus dem Urseyn lediglich nach Gesetzen des Mechanismus erklären. Dieser gröbsten materialistischen Vorstellungsart zufolge ist eingeschlossen im Schooße des Chaos und unabgesondert alles Leben der Welt. Aus einem ursprünglich Unlebendigen, Unbeseelten und Undenkenden entwickelt sich Leben, Seele und Geist; gehen die Seelen der Thiere und der Menschen hervor, so wie alle lebende und denkende Weltwesen insgesammt, als bloße Erzeugnisse jener todten Masse und ihrer blinden mechanisch wirkenden Urkraft. Zu den auf dieser tiefsten Stufe stehenden physischen Emanationslehrern können im allereigentlichsten Sinne diejenigen Naturphilosophen gerechnet werden, welche nach Aristoteles meinen: das Vollkommenste gehöre nicht zu den Urwesen, weil die Principien von Pflanzen und Thieren die Vollkommenheit nicht besitzen, welche dem daraus Gewordenen zukommt.

Unter den ersten und ältesten Naturphilosophen Griechenlands, den Joniern, ist es der als Physiker gepriesene, dem Zeitalter nach (geb. Ol. 42. 2., gest. bald nach Ol. 58. 2.) zwischen Thales und Anaximenes in der Mitte stehende Anaximandros von Milet, Schüler des Thales, welchem, nach dem Ur-

theile angesehener und bewährter Zeugen, namentlich des Aristoteles und des Theophrast, jene Ansicht zuzuschreiben ist. Mit diesem alten Jonier werden wir auch einen später lebenden Naturphilosophen, den Agrigentinischen Kosmophysiker Empedokles, zusammenstellen müssen, weil wir in dessen physischer Emanationslehre im Wesentlichen dieselbe mechanische Naturansicht antreffen.

2. Anaximandros.

Das Urwesen, in welchem Anaximandros das Göttliche erkennt, gefaßt unter dem Begriffe des Unendlichen, dem die Prädicate der Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit zukommen, war nichts anders als die chaotische, ursprüngliche Einheit der einen materiellen Substanzenmasse, enthaltend in ungeordneter Mischung die Urbestandtheile oder Urstoffe aller Dinge, die aus ihm durch Ausscheidung hervorgehen, deren Grund in der ewigen, dem unendlichen Urwesen inwohnenden Bewegungskraft, zu suchen ist. In dem Anaximandrischen Urwesen ist daher nur Einheit der Masse, und einer todten, bloß mechanisch wirkenden Bewegungskraft, durch deren Thätigkeit die einzelnen gewordenen Dinge, welche ursprünglich in dem Einen, unendlichen und ewigen Urwesen, als Theile desselben, ununterscheidbar und ungesondert zugleich enthalten waren, vermittelst einer theils mechanischen Theilung, theils chemischen Scheidung, als einzelne von einander geschiedene und verschiedene Dinge aus jener Ursubstanz hervorgehen. Als besondere Dinge erscheinen sie nun mit eigenthümlichen Eigenschaften und Wirkungsvermögen, und treten in Wechselwirkung gegen einander, nach deren Gesetzen das Gleichartige sich einet, das Entgegengesetzte von einander geschieden wird. Und wie nun in dieser physischen Emanationstheorie nach Gesetzen einer bloßen mechanischen Nothwendigkeit, das All der Dinge aus der chaotischen Einheit der Ur-

κόσμε δηκον ψυχῆς τρόπον adv. Math. IX. 64. vgl. 127).

Wenn wir mit Tennemann die Alles einigende, in ein gemeinschaftliches Band der Verwandtschaft verbindende Kraft der göttlichen Weltseele für nichts anders als das Feuer halten dürfen, nicht nur, weil dieses Element im System des Empedokles vor den übrigen ausgezeichnet wird, sondern hauptsächlich auch wegen der unverkennbaren Analogie mit dem Heraklitischen, und selbst dem Pythagorischen System: so wäre damit freilich ein Gegensatz zwischen der chaotischen Einheit und dem geistigen Princip des göttlichen Feuerelements bestimmt. Aber dieser anzunehmende Unterschied müßte nun nothwendig auch die Frage herbeiführen: ob dieser Gegensatz als ein ursprünglicher, oder nur als ein entstandener gelten könne? Im ersten Falle müßte Empedokles das göttliche Feuerelement als ein mit der chaotischen Einheit gleich ewiges und von derselben unabhängiges, auf dieselbe nur einwirkendes, sie durchdringendes, zur Welt gestaltendes und ausbildendes Princip gehalten haben. Im letztern Falle dagegen würde der göttliche Weltgeist von feuriger, aetherischer Natur seinen Ursprung gleich allen andern Weltwesen jener chaotischen Einheit verdanken. Diese wäre der eigentliche Urgott (gleichsam ein deus implicitus), aus welchem die göttliche Weltseele hervorgegangen, die nun in ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, als der deus explicitus, im Beleben und Beseelen der gesammten Natur, nicht blos der Menschen und Thiere, sondern auch selbst der Elemente, ihre Kraft und Wirksamkeit äußert, und zugleich nach Aristoteles Zeugniß als die, alle Zwietracht und allen Widerstreit aufhebende, Freundschaft für die Ursache alles Guten, wie die Feindschaft für die Quelle alles Bösen in der Welt zu halten ist. — Das allem Einzelnen in der Natur Leben und Seele verleihende Lebens- und Seelenprincip selbst, nur ein Educt aus der todten, chaotischen Urmaterie, ausgeschieden aus derselben durch die

das Ungleichartige trennende Feindschaft, deren Wirksamkeit sonach als die Bedingung von der Entstehung sowohl, als die Wirksamkeit des alles wieder einigenden, und zugleich alles belebenden und beseelenden aetherischen Weltgeistes, als der ersten Emanation aus dem Chaos, anzusehen ist. Von der moralischen Seite betrachtet, die uns diese Evolutionstheorie zeigt, in der moralischen Deutung und Bestimmung des Gegensatzes der Freundschaft und Feindschaft, als des Gegensatzes zwischen dem guten und dem bösen Princip, würde demnach dieses letztere für die Bedingung der wirklichen Existenz und der actuellen Wirksamkeit des ersteren zu achten seyn, welches nun in seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom Bösem, im Kampfe mit demselben, dessen feindseligen Einwirkungen entgegen wirkt, bis endlich mit dem Untergange der gegenwärtigen Welt, durch Rückkehr in die chaotische Einheit, der errungene Sieg des Guten über das Böse den Kampf endet, der aber jedesmal mit der Bildung einer neuen, eben so vergänglichen emanirenden Welt aus jener Einheit, immer aufs neue wieder und auf die nämliche Weise beginnt.

Und hiernach wäre nun auch das Verhältniß bestimmt, worin im System des Empedokles das göttliche Wesen, als der alles durchdringende Weltgeist und das Princip alles Lebens und Beseeltseyns in der Natur, zu der ursprünglichen chaotischen Einheit steht. — Wollen wir von dieser Seite und in Ansehung dieses Punctes die alte Theogonie und Kosmogonie mit einer neuen vergleichen, welche in unsern Tagen eine gewisse naturphilosophische Speculation zu construiren versucht hat, so werden wir sagen: Wie sich nach der neuen Theorie Gott in seiner Indifferenz und im ursprünglichen Zustande seiner Involution, als das schlechthin betrachtete Absolute, oder als der Ur- und Ungrund (der deus implicitus) verhält zu Gott, als Geist im eminenten Sinne, und als höchstes persönliches Wesen, in seiner Evolution, als der

deus explicitus; so verhält sich nach der alten Theogonie die chaotische ursprüngliche Einheit zu Gott, als dem Weltgeiste und dem allgemeinen Lebensprincip in der Natur. In beiden Theogonien ist Gott, als Intelligenz, eine Geburt des Ungrundes, als des Urgottes. Nach der neuen Theorie theilt sich dieser Urgrund in zwei gleich ewige Anfänge: die beiden Principien der Finsterniß und des Lichts, oder des Realen und des Idealen, die sodann durch die Liebe, welche hier das Höchste ist, zur absoluten und unzertrennlichen Einheit und Identität vereiniget werden, in welcher Identität die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes besteht. Nach der alten Theogonie wird die göttliche Weltseele, als das allgemeine Lebens- und Seelenprincip dadurch erzeugt und gebildet, daß die vier Elemente durch die bloße, von der Feindschaft ausgeschiedene, Freundschaft zur unauflöslichen Einheit und Identität vereiniget werden. — Obschon demnach in dieser alten Theogonie und Kosmogonie mit der Emanation und Evolution eines Göttlichen, ein besonderes, von der chaotischen Ureinheit verschiedenes, und aus derselben ausgeschiedenes geistiges Lebensprincip gesetzt wird: so ist dieses göttliche Princip doch selbst nur wieder das Product blindwirkender mechanischer Kräfte der Trennung und Verbindung, erzeugt durch die Vereinigung der vier Elemente vermittelst der bloßen Freundschaft, die von der Feindschaft nun gänzlich getrennt worden, und zu ihrer Basis und ihrem Vehikel das feinste und wirksamste Feuerelement hat. Also kein ursprüngliches Lebensprincip in dieser mechanisch-physischen Theorie, und keine ursprüngliche Intelligenz! Aus dem finstern Grunde entwickelt sich erst das Licht, aus dem Unlebendigen und Unbeseelten erst Leben und Seele, das göttliche Lebensprincip selbst; aus dem Verstandlosen der Verstand, aus dem Chaos die Ordnung. — Wenden wir uns nun von dieser physisch-mechanischen Theorie und von allen ihr ähnlichen zu denen, welche sich schon zu einer höhern Naturansicht und zu höhern

Begriffen von dem göttlichen Urwesen und der Weltseele, nicht als bloßer Bewegungs-, sondern als ursprünglicher Lebenskraft erhoben hatten.

II.

Dynamisch- oder organisch-physische, auf den Begriff der Weltseele, als der allgemeinen Lebenskraft der Natur, gegründete Weltansicht der Jonischen Naturphilosophen Thales und Anaximenes.

1. Thales von Milet (geb. um die 35. oder 38. Ol. und gest. Ol. 58, 1).

Auf der höhern Stufe dieser dynamisch- oder organisch-physischen Weltansicht erblicken wir die Lehre der physischen Evolution gleich Anfangs in der Kosmophysik des ersten Naturphilosophen der Jonischen Schule, den uns die Geschichte der alten griechischen Philosophie als den Stifter dieser Schule nennt, und mit welchem überhaupt, als dem ersten philosophirenden Denker, die gesammte Geschichte der griechischen Philosophie ihren Anfang nimmt. Von der Betrachtung der Natur, als eines lebendigen Ganzen, ausgehend, und auf den Grundsatz gestützt: daß Lebendiges nur aus Lebendigem entspringen könne, weil das, was das Leben nicht selbst ursprünglich in sich hat, auch nicht Leben verleihen, nicht Wurzel und Quelle desselben seyn kann, erkannte bereits der erste Naturphilosoph, welcher von der mythischen zur naturphilosophischen Weltansicht sich erhoben, in dem Urwesen keineswegs eine blos mechanische Bewegungskraft, sondern ein inneres organisches Lebensprincip, als einen von Leben befruchteten Keim, aus welchem in progressiver Evolution die Welt in ihren verschiedenartigen Daseynsformen zu einem lebendigen Ganzen sich entwickelt und ausgebildet, so daß auch in den starrsten Theilen desselben noch Leben enthalten sey. Dieser Ansicht zufolge, welche auch schon

Jacob Thomasius von der Lehre des Thales gefaßt, war demnach unserm Naturphilosophen das Weltall ein lebendiges Ganzes, dessen Leben Er nach der Analogie mit dem vegetativen und animalischen Leben organischer Wesen aus einem Saamen sich entwickeln, und auch nach Art der Pflanzen, vornehmlich aber der Thiere, fortleben läßt durch eine, seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung. In der trefflichen, von kritischem Forschergeiste zeugenden Geschichte der Jonischen Philosophie bemerkt ihr Verfasser, Professor Ritter, bei Darstellung der Thaletischen Lehre, daß auch die Gründe für dieselbe auf die gedachte, von zwei Puncten, der Nahrung und der Erzeugung aus einem Saamen, ausgehende Analogie gebaut seyen.

Daß nämlich Thales in dem Elemente des Wassers die Basis und das Substrat oder die Ursubstanz, in welchem jenes Lebensprincip enthalten sey, zu finden meinte, davon wird von den Alten als doppelter Grund angegeben: die Analogie dieses Elements, theils mit der Feuchtigkeit aller Saamen, woraus Pflanzen und Thiere erzeugt werden, theils mit der Feuchtigkeit der Nahrung, welche die lebenden Wesen zu ihrer Erhaltung bedürfen. Auf gleiche Weise wie die einzelnen lebendigen Naturwesen entstehen, entwickele sich denn auch aus dem feuchten Saamen des Wassers, welches ihm zugleich für seine Erhaltung zu einer seiner ursprünglichen organisch-thierischen Natur angemessenen Nahrung dient, das große, alles individuelle Leben in seinen verschiedenartigen Formen in sich wie im Keime einschließende und aus sich heraus producirende Weltthier.

Dieser Vorstellungkart des Thales von dem Urwesen gemäß, und der Emanation, als einer Evolution aller Dinge aus demselben durch Verwandlung, d. h. hier unstreitig durch progressive Evolution des organischen und animalischen Lebensprocesses, kann der Thaletische Begriff vom Göttlichen kein anderer seyn, als der Begriff jenes schaffenden, in dem lebendigen Saamenwasser selbst ent-

haltenen Lebensprincips der Dinge, welches dergestalt aus sich selbst heraus Alles gestaltet, belebt und beseelt, dasjenige selbst nicht ausgenommen, welches, wie das Unorganische, vom Leben am entferntesten zu liegen scheint.

Dieses Göttliche, als die Seele der Welt, kann demnach freilich hier nicht eine weltbildende Intelligenz außerhalb der Materie, wie der νοῦς des Anaxagoras seyn; ja sogar nicht einmal für eine dem materiellen Urwesen des Wassers ursprünglich inwohnende und mit demselben innig verbundene Denkkraft gelten, und darum auch nicht der bekannte Ausspruch des Cicero (Thales — aquam dixit rerum initium, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret) so gedeutet werden, als ob darunter das eine oder auch nur das andere zu verstehen sey. Aber die Weltseele ist dem Thales seiner höhern dynamischen Naturansicht gemäß immer doch mehr und etwas Höheres, als eine bloße mechanisch-wirkende Bewegungskraft im All, indem Er in ihr eben das schaffende Leben der Natur erkennt, dessen organische Kraft in dem Saamenwasser, als in einem von Leben befruchteten Keime, enthalten ist, und woraus nach Gesetzen des vegetativen und animalischen Organismus alles individuelle Leben in der Natur sich entfaltet, und allmählig zu einem großen Weltthiere ausgebildet hat. — Durch diese richtige Bestimmung des thaletischen Begriffs von der Weltseele erhalten nun auch die beiden, dem ersten Jonier nach dem gültigen Zeugnisse des Aristoteles zuzuschreibenden Lehren: daß auch in leblosen Dingen eine Seele wohne, und daß Alles voller Götter sey, Alles beseelt und von Dämonen erfüllt, die diesen Behauptungen allein angemessene Bedeutung.

2. Anaximenes von Milet (geb. vor Ol. 58. und gest. nach Ol. 70).

Auf dieselbe höhere Stufe sehen wir die Lehre der physischen Emanation geführt durch die kosmophysischen

Speculationen dieses letzten Philosophen aus der alten Jonischen Schule, welcher zunächst an die Lehre des Thales sich anschließt. Abweichend zwar von dem Vorgänger in der Wahl des Elements für die Substanz des Urwesens, trifft dieser spätere Jonier mit dem ersten doch in dem wesentlichen Puncte zusammen, daß auch ihm das Urwesen mehr ist, als die Einheit einer todten Masse mit mechanischen Kräften; daß Er vielmehr gleich dem Thales das Urwesen als die ursprüngliche Lebenskraft anerkennt, der alle Dinge in der Welt ihr Leben verdanken, welches Leben sich daher auch in allen Dingen, wiewohl in verschiedenem Grade wieder findet. Wenn Anaximenes die Idee des Urwesens unter dem Begriffe der Luft faßt, die Er in ihrem nicht wahrnehmbaren Urzustande für unendlich und unbegränzt erklärte, im Gegensatze mit den aus ihr durch Verwandlung gewordenen endlichen und begränzten Dingen in der erscheinenden Wirklichkeit: so kam Er damit der Bestimmung des Urwesens, als einer höhern psychischen Lebenskraft, schon um einen nicht unbedeutenden Schritt näher. Durch Vergleichung des Lebens der Welt mit dem Seelenleben des Menschen, welches nach der rohesten sinnlichen Vorstellungsweise in nichts anderem besteht, als in dem Aus- und Einathmen der Luft (der ψυχὴ oder dem πνεῦμα), war nämlich der Begriff der Weltseele seiner eigentlichen Bedeutung näher gebracht.

Aus diesem Urelemente der lebendigen, in ihrem Urzustande der sinnlichen Wahrnehmung sich entziehenden Luft, die als das Urwesen auch das Höchste und das Göttliche ist, ließ nun Anaximenes alle einzelne Dinge hervorgehen und sich ausbilden. Unmittelbar gingen daraus, seiner Evolutionstheorie zufolge, die Elemente selbst hervor durch das Mittel der Verwandlung des Urelements in Verdichtung oder Verdünnung desselben; woraus zugleich die Phänomene der verschiedenen Temperatur entstehen, indem das

Zusammengezogene und Verdichtete der Luft die Kälte, das Dünne und Nachgelassene dagegen die Wärme derselben erzeugt. Und wie nun Alles in der Welt eine Emanation aus dem göttlichen Urwesen der unendlichen Luft ist: so sind auch insbesondere die Seelen der Thiere und der Menschen aus diesem lebendigen Urstoffe hervorgegangen, da ihr Seyn und Wesen eben in nichts anderem als in luftartigem Stoffe, und ihr ganzes Leben und Wirken nur im Ein- und Ausathmen dieses Elementes besteht.

III.

Logisch-physische Weltansicht, gegründet auf den Begriff der Weltseele als oberster Intelligenz.

Eine noch viel höhere Stufe in Vergleichung mit den beiden, im Vorhergehenden bezeichneten, niedrigern Stufen einer blos mechanischen oder doch nur dynamischen Weltansicht, erstieg der physische Pantheismus in denjenigen Evolutionssystemen, welche an den Begriff der Weltseele die erhabene und fruchtbare Idee einer obersten Intelligenz geknüpft, und mit dieser Idee eines allgemeinen Weltverstandes jenen Begriff identifizirt hatten. Auf dieser Höhe einer, den Forderungen der Vernunft und dem Interesse der über die Ordnung und Regelmäßigkeit im All reflectirenden Urtheilskraft weit mehr genügenden Ausbildung, zeigt sich der physische Pantheismus in den naturphilosophischen Speculationen mehrerer Kosmophysiker, welche nach den alten Joniern mit derselben Aufgabe sich beschäftiget haben. — Unter diesen wollen wir hier nur die Kosmogonie in den mathematisch-physischen Philosophemen der ältern Pythagorischen Schule, desgleichen auch die logisch-physischen Evolutions-Theorien des Diogenes von Apollonia und des Ephesinischen Naturphilosophen, des Tiefdenkers Heraklit, herausheben, dessen kosmophysische Grundlehren späterhin die Stoa selber zur Grund-

lage nicht blos ihrer Physik, sondern sogar ihrer Ethik gemacht hatte.

1. Mathematisch-physische Emanations- und Evolutions-Theorie des Pythagoras (nach der wahrscheinlichsten Zeitrechnung geb. um Ol. 49. und gest. um Ol. 69.) und der ältern Pythagoräer.

Daß diese berühmte Schule auch ihr eigenes System der Kosmogonie hatte, und daß sie ihre Zahlentheorie darauf angewendet und zum Grunde gelegt, indem sie das Wesen der Dinge in die mathematischen Formen setzte, und die physischen Begriffe auf diese Formen zurückführte und denselben unterordnete, das ist nach den Berichten, die uns von den Philosophemen der Pythagoräer überliefert worden, keinem Zweifel unterworfen.

Die Principien des Wesens und der Genesis aller Dinge sind die Einheit und die Zweiheit (die Monas und die Dyas); — das wird uns als die Grundlehre der mathematisch-physischen Kosmogonie der Pythagoräer angegeben, und dabei zugleich bemerkt, daß sie diese arithmetischen Grundbegriffe der Monas und der Dyas zu physischen Principien gemacht, indem sie durch Einwirkung des einen Princips, als des thätigen, auf das andere, als das leidende Princip, das Universum entstehen und zu einem harmonischen Ganzen sich ausbilden lassen. — Welches von beiden ist nun aber das thätige, und welches das leidende Princip? — Haben die Pythagoräer die Dyas zum thätigen, und die Monas zum leidenden Princip gemacht: so müßten sie wohl unter der Einheit das Chaos, und unter der Zweiheit die in demselben enthaltenen Kräfte verstanden haben, durch deren Wirksamkeit die Welt aus dem Chaos sich entwickelt und zu einem harmonischen Ganzen gestaltet. Unter dieser Voraussetzung müßten wir es freilich wohl mit Tiedemann für alte Pythagorische Lehre halten: daß „im Einen, d. i. in der ursprünglichen chaotischen Mischung

alles Substanziellen, auch enthalten seyen die entgegenstehenden Beschaffenheiten (oder vielmehr eine Duplicität von Kräften), die durch ihr stetes Widereinanderstreben und inneres Toben des Einen sich bemächtiget, und mittelst Besiegung der Formlosigkeit, der Unordnung, des Bösen, der Finsterniß, des Krummen u. s. w. ihm bestimmte Form gegeben hätten." Und was könnte nun, diese Deutung und Bestimmung der beiden Principien der Monas und der Dyas angenommen, den Pythagoräern ihr göttliches Wesen höheres und besseres gewesen seyn, als eine Emanation und Evolution aus jenem Chaos durch den Conflict der demselben ursprünglich inwohnenden Kräfte! Sie hätten hiernach allerdings der Gottheit, wie Tiedemann bemerkt, das ursprüngliche Daseyn abgesprochen, und sie erst mit Ausbildung andrer Wesen zu ihrer Würde und Vollkommenheit sich erheben lassen. Sonach wäre die Pythagorische Monas ganz dasselbe, was das Eins des Empedokles: der todte Urgott, aus welchem die göttliche Weltseele erst hervorgegangen, und als ein Product der mechanisch wirkenden ursprünglichen Kräfte sich evolvirt; — der deus explicitus aus dem deus implicitus.

Haben dagegen die Pythagoräer — wie auch Tennemann insbesondere für diese Deutungsart der beiden höchsten Principien der Pythagorischen Lehre bestimmt sich entscheidet — die Einheit durchgängig für das thätige Princip genommen, und in dieser Einheit, als der allgemeinen, wirkenden Kraft des Universums, dem Princip alles Lebens und aller Ordnung und Harmonie im All, das göttliche Wesen erkannt: so ändert sich damit auch mit einem Male die ganze Weltansicht der Pythagoräer in Bestimmung des Verhältnisses des höchsten göttlichen Princips zur Welt, deren Ursprung und Ausbildung. Denn unter dieser Voraussetzung ist nun nicht Gott der Materie, sondern es ist vielmehr umgekehrt die Materie Gott nur an die Seite gesetzt, und dabei doch zugleich demselben untergeordnet. Das

mit der Materie, als dem leidenden Princip, gleich ursprungslose thätige Princip der göttlichen Einheit, behauptet hiernach in dem System das Primat über das materielle leidende Princip, als die der Materie ursprünglich inwohnende, auf dieselbe wirkende, und zu einem harmonischen Weltganzen sie formende und ausbildende intelligente Lebenskraft des Alls. Diese Ansicht stimmt denn auch im Wesentlichen mit der Lehre eines alten Pythagoräers, des Philolaos, überein, die wir in den uns aufbewahrten Bruchstücken seines Werks: περὶ φύσεως, enthalten finden. Und dürfen wir aus Gründen, die uns neuerlich erst noch einer unsrer gründlichsten und glücklichsten Forscher des griechischen gelehrten Alterthums, Professor August Böckh, in seiner Schrift: über Philolaos des Pythagoräers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes dargelegt hat, die in den gedachten Bruchstücken vorgetragene Lehre dieses Pythagoräers für übereinstimmend mit dem Geiste des Pythagorismus, so wie diese Bruchstücke selbst für ein ächtes Philolaisches Werk, und sonach für einen sichern Ueberrest, aus der Pythagorischen Schule halten: so werden wir auch folgende Lehren über den Ursprung und die Ausbildung des Kosmos insbesondere, wie wir sie von diesem Pythagoräer in dem gedachten Werke dargestellt antreffen, für ächte Pythagorische Lehre anzuerkennen, keinen Anstand nehmen dürfen.

Daß der Geist des Pythagorismus, wie Böckh sehr richtig bemerkt, überhaupt am deutlichsten im Gegensatze gegen die Jonische Philosophie begriffen werde, zeigt sich vornehmlich auch in dem eigenthümlichen Charakter ihrer Kosmogonie, die Art der Begründung derselben betreffend, indem sie ihr System der Erzeugung der Dinge auf ihre mathematisch-physische Theorie von dem Wesen und der Natur derselben gründeten, im Gegensatze mit den Joniern, welche, ausgehend von der Voraussetzung irgend eines materialen Urgrundes, woraus Alles hervorgegangen, durch dieses

Princip der Entstehungsart der Dinge ihr Wesen bestimmten.

Die physischen Begriffe vom Seyn und Wesen der Dinge auf mathematische Formen zurückführend, und die Dinge unter dem mathematischen Gesichtspuncte der Größen und der durch die Zahlform bestimmbaren Größenverhältnisse betrachtend, gestaltete sich die Naturphilosophie und Kosmogonie der Pythagorischen Schule zu einer mathematisch-physischen Theorie des Maaßes und der Zahl, und der durch Maaß und Zahl bestimmbaren und erkennbaren Harmonie des Kosmos, im Ganzen wie in den einzelnen Theilen desselben. Nach der Grundlehre dieser mathematischen Naturphilosophie wurde das Wesen der Dinge gedacht als bestehend aus zwei Urelementen: dem Begränzenden oder der Gränze und dem Unbegränzten. Diesen Gegensatz bezeichneten die Pythagoräer, und namentlich auch Philolaos, durch den Gegensatz des Einen (τὸ ἕν) und des Vielen oder Verschiedenen; jenes Eine war ihnen die Einheit, dieses Viele oder Mannigfaltige, lediglich als solches betrachtet, die unbestimmte Zweiheit, welcher erst durch die von der Einheit gegebene Begränzung, und durch die Theilnahme an der Einheit, die bestimmte Zahl Zwei zukommt. Und hierin bestand denn auch die allgemeinste Anwendung ihrer Zahlentheorie auf die Bestimmung des Wesens der Dinge. Gleichwie nämlich jede bestimmte, gerade sowohl als ungerade Zahl, als ein Begränztes, aus dem Einen, dem Begränzenden, und der unbestimmten Zweiheit, dem Unbegränzten, besteht: so auch das Wesen eines jeden bestimmten Dinges, welches Wesen sonach durch die Zahlen, nach deren Urelementen, gebildet und ausgedrückt wird. Daß nun aber das Wesen der Dinge aus jenen beiden Urelementen bestehen, und mithin die Principien oder Urelemente der Zahlen auch Principien der Dinge selbst seyn müssen; den Grund von dieser Nothwendigkeit fanden die Pythagoräer darin, daß unter dieser Bedin-

gung allein die Dinge ein Gegenstand menschlicher Erkenntniß seyn können, da weder das eine noch das andere dieser einander entgegengesetzten Urelemente der Dinge, weder die bloße abstracte Einheit, als das Begränzende, noch die bloße abstracte Vielheit, als das Unbegränzte, für sich allein, sondern nur das aus beiden, durch Verbindung beider, Gewordene, für den menschlichen Verstand erkennbar ist. Dieses Verbundene ist nun der Kosmos, in welchem das Begränzende und das Unbegränzte erscheint, und sich der menschlichen Erkenntniß offenbart, als ein Gewordenes. Aber woher nun dieses Gewordene selbst? Wem verdankt der Kosmos, in welchem die Gegensätze des Einen und des Vielen, der Gränze und des Unbegränzten, zur erkennbaren Einheit verknüpft sind, seinen Ursprung? — Diese große wichtige Aufgabe führte die Pythagoräer zu ihrer harmonischen Weltansicht; denn in der Harmonie erkannten sie die Form, unter welcher allein der Kosmos entstehen, und zu einem wohlgeordneten Ganzen sich gestalten konnte. Alles sonach ist, dieser Ansicht zufolge, durch die Harmonie, in welcher, als dem Bande, die Verbindung der Gränze und des Unbegränzten gegeben ist, und wodurch sie zu einem Kosmos geworden sind. Bei dieser Harmonie, als der bloßen Form des Kosmos, blieb jedoch und konnte die Pythagoräische mathematische Kosmophysik, als dem höchsten Realgrunde der Dinge, nicht stehen bleiben; als ob diese gewordene Harmonie, und in und mit ihr der gewordene Kosmos, die Ursache ihres eigenen Werdens, das Product ihrer eigenen absoluten Productivität sey. Die Erkenntniß der Harmonie, als der nothwendigen Form und Bedingung des erkennbaren Kosmos, mußte sie nothwendig auch zu der Ursache dieser Harmonie führen. Wäre nicht, bemerkt Böckh, über dem urgründlichen Einen und Vielen, der Gränze und dem Unbegränzten, eine höchste absolute Einheit, in welcher, als dem Anfange und dem Urgrunde aller Dinge, jene Gegensätze und deren harmonische Verbin-

dung zu einem Kosmos gegründet sind: so würde in dem System der höchst religiösen Pythagoräer keine Spur der Gottheit seyn; denn weder die Gränze noch das Unbegränzte erscheint in diesem System als Gott. Daß nun aber eine solche Spur vorhanden ist, und daß in dem Pythagorischen System Gott unter dem Begriffe der höchsten absoluten Einheit außer und über jenen Gegensätzen ausdrücklich als die Ursache der Harmonie anerkannt und vorausgesetzt wird, das finden wir durch unverdächtige Zeugnisse mehrerer Alten bestätiget. Nach des Syrians Zeugnisse (zu Aristot. Metaphys. XIII.) hat Philolaos die Eine und besondere Ursache vor den beiden Principien (ante duo principia) als das, die Gränze sowohl als das Unbegränzte setzende, absolut erste Realprincip von Allem (omnium principium) ausdrücklich Gott genannt; und Gott sonach, als die höchste Einheit (die μονάς und das prius κατ' ἐξοχήν), noch über diejenige Einheit, als verschieden von derselben, gesetzt, welche als das Eine Urelement der Dinge, d. i. als die Gränze, den gewordenen Dingen durch ihre Mittheilung die Einheit giebt. Aus dieser höchsten göttlichen Einheit, welche ohne und über allen Gegensatz ist, geht nun das doppelte Wesen des Einen und Vielen, der Gränze und des Unbegränzten, welche in ihm ungetrennt enthalten sind, durch Auseinandertreten derselben hervor. Und diese höchste göttliche Einheit ist es auch, welche, als die Ursache der Harmonie, die aus ihr, als dem Urwesen und dem nicht gewordenen Urprincip aller Dinge, emanirten Urelemente der Wesenheit derselben zu einem Kosmos verknüpft, die Form dem Stoffe harmonisch verbindend.

Wenn nun aber die Pythagoräer die Causalität dieses Gottes, als der Ursache der Weltordnung und Harmonie, beschreiben, als ein Zusammenhalten und gleichsam Gefangenhaben des All, als ein Durchgehen und Durchdringen und auch äußerliches Umfassen der Welt, unbeschadet seiner Einheit, Unbeweglichkeit und

Beständigkeit: so leuchtet es ein, daß auch sie sich Gott unter dem Begriffe einer Weltseele dachten, die als die allgemeine Lebenskraft der Natur, die Quelle alles Lebens, Empfindens und Denkens in derselben ist. — Kommt dieser göttlichen Weltseele aber auch die Dignität einer Intelligenz zu? — Da die Pythagoräer mit dem Begriffe der Gottheit den Begriff des Vollkommensten verknüpften; und da sie auch ihre absolute göttliche Monas für die Ursache der Harmonie erklärten: so ist wohl kein Zweifel, daß sie dem Ordner des Alls auch die Eigenschaft der Intelligenz beigelegt haben. Wofür anders konnten sie die Harmonie halten, als für das Werk einer verständigen Weltseele, die, als die absolute Intelligenz, eine vollkommene Erkenntniß hat von der ewigen Wesenheit der Dinge, und auch von dem Gesetz der Harmonie, durch welches die Elemente der Dinge zu einem Kosmos werden und sich gestalten konnten.

Obschon nun aber die Pythagoräer in ihrer göttlichen Monas, als der Ursache der Harmonie und als der Quelle alles Lebens, alles Denkens und Empfindens, eine, durch das ganze Universum verbreitete, verständige Seele sich gedacht haben müssen: so haben sie doch wohl nicht alle materiellen Vorstellungsarten von der Idee derselben entfernt. Denn ist auch nicht anzunehmen, daß die Pythagoräer die Sonne als das göttliche Wesen sich gedacht, und sonach dasselbe sogar nur zu einem bloßen Theile des Ganzen gemacht, da sie ja sogar ihre absolute göttliche Einheit auch von dem Centralfeuer bestimmt unterscheiden, als von dem ersten Gewordenen (τῷ πρῶτον ἁρμοσθέν): so folgt hieraus doch gar noch nicht, daß ihr Begriff von der Weltseele der Begriff einer reinen, von aller Materie durchaus geschiedenen, Intelligenz gewesen sey. Konnte ihnen das Centralfeuer, als das erste Gefügte, auch nicht die Weltseele selbst seyn: so hielten sie es doch für den Sitz und Thron des Gottes, und zugleich für das Herz des Weltalls, von welchem Herzen aus

die göttliche Weltseele durch den ganzen Leib (die Welt) ausgedehnt ist. In dieses Centralfeuer mochten sie wohl schwerlich darum allein den Sitz der Gottheit verlegt haben, weil sie diesem selbst die vorzüglichste Stelle im Universum, den Mittelpunct nämlich, eingeräumt hatten. Es war gewiß noch ein weit bedeutenderer Grund, welcher sie bestimmen mußte, der Hestia, oder der ursprünglichen Feuersonne, diese Ehre zu erweisen. Ganz bestimmt deutet der Pythagoräer Philolaos auf diesen Grund hin, indem Er von der, im Mittelpuncte befindlichen, ursprünglichen Feuersonne, als dem Sitze des Göttlichen, behauptet: daß hier die Wirksamkeit des einen, der höchsten Einheit verwandteren Urgrundes, der Gränze nämlich, überwiegend sey. Es werde daher jener Mittelpunct auch selbst das Eine (τὸ ἓν) genannt; das Centrale also, im Gegensatze mit dem Peripherischen, in welchem, als dem äußersten Einschließenden, Olymp genannt, der entgegengesetzte Urgrund, das Unbegränzte, herrschen muß. — Verwandter also die im Mittelpuncte befindliche Hestia, der höchsten göttlichen Einheit! — Worin nun aber mochte diese nähere Verwandtschaft gesetzt worden seyn? — Dürfen wir annehmen, daß das Feuer der Hestia für aetherisch sey gehalten worden: so ist es auch wohl annehmlich, daß sich diese größere Verwandtschaft eben auf die aetherische Feuernatur bezogen habe, und daß mithin die Pythagoräer die Substanz der göttlichen Weltseele für ein aetherisches Feuer gehalten haben, dessen durchdringende Kraft in der von demselben ganz durchdrungenen Hestia sich am wirksamsten äußere, und von hier aus über den ganzen Kosmos sich ausbreite; und auch das von dem aetherischen Feuer der Hestia verschiedene Feuer des Olymps durchdrungen habe. Diesen Olymp setzten die Pythagoräer außerhalb des Kosmos, als das äußerste den Kosmos Einschließende; und als das reine Unbegränzte, welches nicht durch Verbindung mit der Gränze ein Geworde-

nes wurde, und in den Kosmos einging; also als den Rest des unbegränzten Urgrundes.

Die angegebene Bedeutung und Bestimmung aller dieser Grundbegriffe und Grundprincipien, worauf die mathematisch-physische Theorie der genetischen Entwickelung des Weltalls im Pythagorismus auf eine eigenthümliche Weise, von ihrem genommenen mathematisch-physischen Standpuncte aus, sich gründete, als die richtige vorausgesetzt, würde sich nun in folgendem Umrisse diese mathematisch-physische Evolutionslehre der Pythagorischen Schule klar und im Zusammenhange, nach ihrem eigenthümlichen Character, verzeichnen lassen.

I. Wie die Einheit und die Vielheit, oder die unbestimmte Zweiheit, die Elemente der Zahlen sind: so sind es auch die Elemente der Dinge, deren Wesen durch die Zahlen gebildet ist. Das erste dieser Elemente ist zu bezeichnen als die Gränze, oder als das Begränzende, das zweite als das Unbegränzte (ἄπειρον). — Beides, jene Einheit und diese Zweiheit, sind als die Urelemente oder Urgründe der Dinge, das Nichtgewordene an den Dingen selbst, als den aus der Verbindung dieser Gegensätze Gewordenen.

II. Obgleich die Wesenheit der Dinge, ihren genannten beiden Urelementen nach, ewig ist und nicht geworden: so haben doch diese Elemente und Principien der Dinge ihr ursprüngliches Seyn und Bestehen nur in dem Wesen aller Wesen, dem höchsten Princip aller Dinge, in welchem das Wesen und die Wirklichkeit derselben gegründet ist. Dieses Urprincip der Dinge ist die absolute Einheit, in welcher als der Ur-Einheit (die μονὰς κατ' ἐξοχὴν zu nennen) beide Elemente der Dinge, das Eins und das Viele, wurzeln; die sonach über beiden Gegensätzen ist, keinen Gegensatz in sich, sondern allen unter sich befassend. Aus dieser höchsten Einheit, die ohne Gegensatz ist, geht durch einen Gegensatz zwischen dem Einen und dem Vielen oder Unendlichen, das doppelte Wesen des Einen und des Vielen, der Gränze und des Unbe-

gränzten, hervor, durch das Auseinandertreten beider entgegengesetzten Elemente, die in der Ureinheit selbst ursprünglich ungetrennt und ohne Gegensatz gesetzt sind. Nennt man diese Ureinheit Gott: so sind demnach die Urelemente der Dinge als eine Emanation aus Gott, und Er selbst unter der Form eines dreieinigen Wesens zu betrachten, oder als die Einheit der Einheit und des Gegensatzes, der Vielheit, in welchem beides, das Eine und das Viele, als Gegensätze, zur absoluten Einheit und Identität ursprünglich vereiniget sind.

III. Wie das doppelte, aus den beiden entgegengesetzten Elementen bestehende Wesen der Dinge, aus der absoluten Ur-Einheit durch Trennung oder Auseinandertreten beider hervorgeht: so gehen nun auch die Dinge selbst, gleich den aus dem Einen und Vielen werdenden Zahlen, hervor, und werden gebildet durch Verbindung der beiden entgegengesetzten Elemente, die, an sich selbst kein Gegenstand menschlicher, sondern nur der göttlichen Erkenntniß, nur in dem Verbundenen und durch dasselbe zu einem, für den menschlichen Verstand Erkennbaren, werden.

IV. Die Welt der Dinge oder die Natur, erkennbar, wie sie uns ist, als der Kosmos, im Ganzen und in ihren besondern und einzelnen Daseynsformen, kann es demnach nur seyn, als ein Verknüpftes (Synthesis). Die einzig mögliche Bedingung und Form dieser Verknüpfung Entgegengesetzter, wodurch dieselben zu einem Kosmos werden und sich gestalten konnten, ist die Harmonie, welcher sonach die Welt und alles einzelne erkennbare Daseyende in derselben ihre Entstehung und Ausbildung verdankt.

V. Alles also ist durch die Harmonie (δοκεῖ δὲ αὐτῷ πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι. Philolaos nach Diogenes). — Woher nun aber diese Harmonie selbst? — Das absolut erste und höchste Princip aller Dinge (omnium principium), jene Ureinheit, die μονὰς schlechthin genannt, in welcher die Urelemente der Dinge wurzeln, und aus welcher sie,

als Gegensätze, emaniren, ist auch der Ordner des Alls, oder die Ursache der Harmonie, welcher nach dem Gesetze derselben die entgegengesetzten Elemente der Dinge verknüpft und zu einem Kosmos gestaltet, und darum auch nothwendig ein, das Gesetz dieser Harmonie, nach welchem die Dinge, und insbesondere auch die Seelen harmonisch gebildet worden, erkennendes Wesen, d. i. eine Intelligenz seyn muß. Jene höchste Einheit also, als Ursache der Harmonie, die höchste Intelligenz; — Gott der Ordner des Alls.

Dieser göttliche Ordner des Alls, dem die Prädicate der Einheit, der Unbeweglichkeit und der Beständigkeit, als dem sich selbst gleichen, und von allem Andern verschiedenen Wesen, beizulegen sind, ist das bewegende, belebende und beseelende Princip im Kosmos, die Weltseele; der animus per naturam rerum omnem intentus et commeans (nach Cicero's Beschreibung der Gottheit des Pythagoras). Gott demnach, der Ordner des Alls oder die Ursache der Harmonie, keine von der Weltseele verschiedene und noch über ihr zu setzende Intelligenz im Platonischen Sinne, sondern diese Weltseele selbst; das bewegende, belebende und beseelende Princip im Kosmos, oder die allgemeine Lebenskraft der Natur, zu der Welt selbst sich verhaltend, wie jede Seele zu ihrem Leibe, als ihrem Organ.

VI. Die, aus der Ureinheit, in welcher sie ursprünglich begriffen waren, als Gegensätze emanirten Urelemente der Dinge sind, von dem reinmathematischen Standpuncte aus, unter blos mathematischen Grundformen die Welt betrachtend, die Einheit oder die Gränze, als der Mittelpunct, die Vielheit oder das Unbegränzte, als die unendliche Sphäre des Alls bestimmt. Von dem physisch-dynamischen Standpuncte aus, auf welchem jene mathematischen Grundformen, für ihre Anwendbarkeit auf die wirkliche Natur, eine physikalische Bedeutung und Beziehung erhalten, ist das eine Element der Einheit oder der Gränze, als das im Mittelpuncte befindliche aetherische Feuer (die Hestia); das andre Element der Vielheit und des Un-

begränzten, als der ganze unendliche, die geformte wirkliche Welt überall umgebende, und gleichfalls mit einer, wiewohl von dem aetherischen Feuer der Hestia verschiedenen, Feuermaterie erfüllte Raum, in der Sprache der Schule der Olymp genannt, in der Natur bezeichnet. — Beide Urelemente der Dinge, die Einheit in der Hestia, die Vielheit oder das Unbegränzte im Olymp durchdringend, hat die göttliche Weltseele den, in der Mitte beider befindlichen, Kosmos durch Verknüpfung beider Elemente, nach dem Gesetze der Harmonie, als die Ursache derselben, gebildet. Diese göttliche Weltseele umfaßt nun zwar mit ihrer bewegenden und belebenden Kraft das ganze Universum, und hält es zusammen, gleichsam in der Gefangenschaft, und durchwandelt das All, als das selbst Unbewegte, Allbewegende; aber das unmittelbare Organ ihrer Alles durchdringenden Kraft ist doch die Hestia, von welcher aus sich ihre, über das Ganze ausgedehnte, Wirksamkeit verbreitet, wie vom Gehirn und Herzen, als den unmittelbaren Organen des geistigen und animalischen Lebens, die Wirksamkeit der menschlichen Seele. — Und darum ist auch das aetherische Centralfeuer, obschon von dem ordnenden Geist, als der Seele der Welt, selbst verschieden, doch als der Sitz des Göttlichen (des Zeus Wache), und auch als das Unveränderlichste im gesammten Kosmos anzusehen. Wie es denn auch überhaupt einen unvergänglichen und unveränderlichen Theil des Kosmos giebt, welcher in dem wandellosen Wesen der ewig bewegten Gestirne zu erkennen ist, die darum auch für göttlich, nämlich für untergeordnete Gottheiten, zu halten sind, im Gegensatze mit dem stets Werdenden, immer Entstehenden und Wiedervergehenden in dem sublunarischen Theile des Kosmos. Gleich den göttlichen Gestirnen sind aber auch die Seelen, und vornehmlich die vernünftigen Menschenseelen, nebst den Seelen der Dämonen und Heroen, für göttlich zu halten, weil sie ebenfalls, wie alles Göttliche, sich stets bewegen, und dadurch ihre

nähere Verwandtschaft mit der aetherischen Feuerquelle, als reine und unmittelbare Emanationen aus derselben, beurkunden; durch welche genaue Verwandtschaft auch ihre eigene Unsterblichkeit begründet wird. —

VII. Durch das mit Beständigkeit fortwährende Wirken der göttlichen Weltseele, dieser kräftigsten und mächtigsten Wirksamkeit, ist dem Kosmos auch seine Unvergänglichkeit gesichert. — Und da endlich alle Dinge in der Welt in durchgängigem Zusammenhange stehen, weil das höchste Princip mit seiner belebenden und beseelenden Kraft Alles durchdringt, und durch das Band der Harmonie Alles zusammenhält: so ist in diesem Weltsystem auch Alles, was ist und wird, nach den ewigen und nothwendigen Gesetzen der Harmonie auf eine nothwendige Weise bestimmt. Der Gott der Welt ist darum auch das Fatum zu nennen, als das Urwesen und Ursein, aus welchem die beiden einander entgegengesetzten nothwendigen Principien der Wesenheit der Dinge mit Nothwendigkeit emaniren, und aus deren Verknüpfung nach dem, mit mathematischer Nothwendigkeit bestimmten und erkannten Gesetze der Harmonie, die Weltordnung entspringt, und in festen Bänden fortwährend erhalten wird.

Dies also sind die wesentlichsten Grundzüge der Weltansicht der Pythagorischen mathematisch-physischen Speculationen. Deutlich und bestimmt und auf eine unverkennbare Weise ist in dieser mathematischen Naturphilosophie der Charakter einer Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter der Form einer physischen, aber durch mathematische, dem Pythagorismus eigene Grundbegriffe und Grundprincipien begründeten und ausgebildeten Emanations- und Evolutionslehre, und mithin auch als ein System der Materialisirung der Vernunft und der Naturvergötterung ausgesprochen. Alles ist Eines, und dieses Eine ist zugleich Alles!

Dieser Grundsatz des Begriffenseyns oder der ursprünglichen Immanenz der Dinge in Gott, bezeichnet auch dieses System als ein System des Pantheismus. Denn auch hier wird alles Seyn als ursprünglich vereiniget in dem Seyn Gottes gesetzt, in welchem, unter der Form einer ursprünglichen Drei-Einheit seines Wesens, die Wesenheit der Dinge ihren beiden Urgründen oder Urbestandtheilen nach gegründet ist. — Aber diese Urelemente des Einen und des Vielen, oder der Form und des Stoffes der Dinge, gehen aus der absoluten göttlichen Ureinheit, in welcher sie ungetrennt und ohne Gegensatz begriffen waren, hervor, und treten mit ihrer Trennung und Absonderung von ihrer Wurzel nunmehr als Gegensätze auseinander. Mit dieser Lehre von der Trennung und Absonderung der Dinge, ihren Principien nach, von dem Urwesen und Urseyn, nimmt der Pythagorische Pantheismus die Gestalt einer Emanations- und Evolutions-Theorie an, deren Princip gemäß die Dinge als ein Educt aus Gott zu betrachten sind, emanirend aus ihm nach einem Gesetze der Nothwendigkeit seiner Natur, keineswegs aber als ein Product seiner freien Schöpferkraft. Zwar wird die Welt der Dinge selbst, deren Urbestandtheile der Form und des Stoffes, aus Gott nach der Nothwendigkeit seiner Natur emaniren, durch harmonische Verknüpfung dieser Elemente, von welcher Verbindung Gott, als Intelligenz und als der Ordner des Alls, die Ursache ist, zu einem Kosmos gebildet. Aber diese Bildung geschieht doch auch nach einem, in dem mathematischen Verstande Gottes gegründeten, und von demselben auf das vollkommenste erkannten nothwendigen Gesetze der nach mathematischen Grundregeln der Zahl und des Maaßes zu bestimmenden Harmonie; weswegen auch Gott selbst, als die Ursache dieser Harmonie, das Fatum ist, d. i. die unveränderliche Ursache, durch welche Alles auf eine unabänderliche Weise gerade so und nicht anders gestaltet und gebildet wer-

den, und gerade so und nicht anders, als es geschieht, geschehen muß.

Diese Pythagorische Lehre der Emanation der Dinge aus Gott ihren Urelementen nach, und der genetischen Entwickelung und Ausbildung des Alls zu einem Kosmos nach dem mathematisch-nothwendigen Gesetze der Harmonie, erscheint aber auch unter dem Charakter einer physischen Theorie, sofern in derselben die höchsten, unter mathematischen Formen gefaßten Grundbegriffe und Grundsätze, in ihrer bestimmten Anwendung auf die wirkliche Natur, zu Erklärung der Entstehung und Ausbildung des Kosmos, an physikalische Begriffe geknüpft, und in dieser Verbindung zu dem gedachten Zwecke gebraucht werden. An die höchste Idee im System, die Idee der absoluten Einheit, die über beiden Urprincipien der Dinge, der Einheit und der Vielheit, als die Wurzel derselben, ist, wird nämlich geknüpft der physikalische Begriff einer Weltseele, die von dem Centralfeuer aus, als ihrem Sitze und unmittelbaren Organ, über das ganze Universum verbreitet ist, durch den Kosmos durchgehend, ihn durchdringend und zusammenhaltend, und auch äußerlich die Welt umfassend. Denn wie hiernach der höchste Begriff der absoluten göttlichen Einheit selbst durch die in ihn hineingetragene physikalische Bedeutung und Bestimmung einer, das All bewegenden, belebenden und beseelenden Naturkraft, in das Gebiet der Physik gezogen wird: eben so erhalten auch die untergeordneten, unter mathematischen Formen gefaßten, Begriffe von den beiden Urelementen der Dinge einen physischen Inhalt und eine physische Bedeutung und Bestimmung; indem der eine Urgrund der Dinge, die Einheit nämlich oder das Begränzende, dem im Universum der Mittelpunkt angewiesen worden, als ein aetherisches Feuer, das andere Urelement, die Vielheit oder das Unbegränzte, ebenfalls als Feuer, wiewohl verschieden von dem aetherischen Feuer der Hestia, gesetzt wird. Der mathematische Gegensatz der Einheit und der Vielheit, oder des Begränzenden und des Un-

begränzten, verwandelt sich sonach, in seiner physischen Bedeutung und Beziehung genommen, in den materialen Gegensatz eines feinern und gröbern Feuerelements. Und dürfen wir aus der behaupteten größern Verwandtschaft des aetherischen Weltfeuers im Mittelpuncte, mit der Weltseele selbst, obschon sie von demselben, als der ordnende Geist, gesondert worden: so wie aus dem Gesetztseyn der physischen Natur und Beschaffenheit des Olymps, als des äußersten, den Kosmos Einschließenden, gleichfalls als eines Feuers, weil auch ihn die Weltseele stark durchdrungen habe, eine ganz natürliche Folgerung ziehen: so ist auch wohl die göttliche Weltseele selbst, ihrem Substrat und ihrer Substanz nach, ebenfalls für ein Feuer gehalten worden, welches sich aber doch von dem aetherischen Feuer der Hestia, als dem ersten Gefügten (τὸ πρῶτον ἁρμοσθέν), durch seine höchste Reinheit und mächtigste Wirksamkeit unterschieden.

Hiernach denn also auch der Pythagorismus in seinen Lehren von Gott und der Welt, ein hylozoistischer Pantheismus unter der Form einer physischen Emanations- und Evolutions-Theorie des Universums, durch Materialisirung der höchsten göttlichen Intelligenz, als einer aus der reinsten aetherischen Feuersubstanz bestehenden und den Kosmos durchdringenden und umfassenden Weltseele, die darum mit demselben, als ihrem Leibe, durch das innigste und unzertrennlichste Band vereiniget ist! Von dieser Seite betrachtet, möchte sich demnach die pantheistische Weltansicht der Pythagorischen Schule von der ihr gleichenden Ansicht der Jonier wohl nur darin unterscheiden, daß jene, von ihrem genommenen mathematischen Standpuncte, als mathematische Naturphilosophen, von mathematischen Grundbegriffen und Principien ausgingen, und sodann erst in der Anwendung der Mathematik auf die Kosmophysik und Kosmogonie, die physischen Begriffe auf die mathematischen Grundformen zurückführten und denselben unterordneten; indessen die Jonier, als empirische

Kosmophysiker, immer nur gewisse empirisch-physische Begriffe und Principien der Begründung und Ausbildung ihrer rein-materialistischen Weltansicht zum Grunde legten.

Was aber über dieses noch dieselbe physisch-pantheistische Lehre des Pythagorismus von der aller ihrer Vorgänger, namentlich unter den ältern Joniern, deren Emanationslehren wir bereits dargestellt, in einem höchst wichtigen und wesentlichen Puncte unterscheidet, was ihr einen nicht genug zu preisenden Vorzug vor ihnen allen ertheilt, und ihre Weltansicht auf eine höhere Stufe erhebt, das ist die hohe Idee von der Weltseele, nicht als der bloßen mechanisch-wirkenden Bewegkraft des Alls, auch nicht als einer bloßen organischen Lebenskraft der Natur, woraus das organisch-thierische Leben der Welt nach dynamischen Gesetzen sich entwikkelt, sondern eben derselben, als der obersten und vollkommensten Intelligenz. Die göttliche Weltseele ist den Pythagoräern, wie wir gesehen haben, nicht nur nicht ein Gewordenes, wie der hier und da pythagorisirende, aber gerade in diesem höchst wichtigen Puncte den ächten Pythagorismus auf eine so gröbliche Weise mißdeutende und die Wahrheit in Irrthum verkehrende Empedokles wähnte; sie ist ihnen auch nicht das blos Bewegende, Belebende und Beseelende im All, sondern dasselbe Princip der Bewegung, der Belebung und Beseelung ist ihnen eben auch zugleich die oberste und vollkommenste Intelligenz, als die Ursache der, nur einer Intelligenz erkennbaren, und nur durch die Kraft einer Intelligenz zu bewirkenden Weltharmonie.

Geleitet von ähnlichen Betrachtungen und Reflexionen über die Ordnung, die Regelmäßigkeit und Harmonie im Weltall, und von der Voraussetzung ausgehend, daß diese harmonische Weltordnung nur in einem höchsten ordnenden Geiste könne gegründet seyn, hatte sich die pantheistische Weltansicht zu derselben höhern Stufe der Ausbildung in den kosmophysischen Systemen auch eines jüngern (um Ol. 77. blühenden) Jo-

niers, des Diogenes von Apollonia, und des, wegen seiner innern Verwandtschaft mit den Joniern, zu denselben gerechneten tiefsinnigen Naturphilosophen Heraklits erhoben, indem beide Kosmophysiker ihren Begriff von der Weltseele bis zur Idee einer obersten Intelligenz gesteigert hatten, wie aus ihrer, im folgenden kurzen Umrisse, darzulegenden Naturansicht erhellen wird.

2. Diogenes von Apollonia (Ol. 77).

Daß Alles aus Einem seyn müsse, sich aus demselben verändere und durch dasselbe sey, behauptet nach dem Zeugnisse der Alten der erstere unter den ebengenannten Naturphilosophen, weil nur unter dieser Voraussetzung eine Wechselwirkung im Thun und Leiden unter den einzelnen veränderlichen Dingen in der Welt statt finden könne. Dieses Eine und einzige nothwendige Urwesen fand Diogenes mit seinem Vorgänger Anaximenes in der Luft, gestützt auf den nämlichen Grund, welcher den früheren Physiker auf diese Meinung gebracht hatte. Aber der Nachfolger und Schüler sahe weiter und schärfer, als der Vorgänger und Lehrer, indem Er von seiner Speculation Rechenschaft forderte über den Ursprung des Verständigen und Vernünftigen in der Welt, dessen Wurzel der besonnene Denker nicht in einem Verstandes- und Vernunftlosen Urwesen finden konnte. „Viel Verstand, bekennt Er daher, muß in dem Urwesen seyn; denn nicht wäre es sonst möglich, daß in der Weltordnung so viel verständige und zweckmäßige Anordnung erblickt werde;" weswegen eben die Luft, als der Grund des verständigen Lebens, durch welche Thiere und Menschen leben, da in ihnen Seele und Verstand ist, für das Urwesen müsse gehalten werden. Aus diesem unentstandenen und unvergänglichen, mit Verstand begabten Urwesen und Urseyn, gehen, nach dieses Emanationslehrers Ansicht, die einzelnen, dem Wechsel des Entstehens und Vergehens

unterworfenen Dinge hervor, die nichts anders sind, als verschiedene wechselnde Zustände der Einen und ewigen Ursubstanz, nämlich des ewigen und unsterblichen luftartigen Körpers, der durch und in den einzelnen vergänglichen, von ihm nicht getrennten Dingen, nur auf unendlich verschiedene Weise sein eigenes, an sich immer gleiches und unvergängliches Leben fortsetzt und offenbart. Denn in allen diesen von einander verschiedenen Dingen, und in allen ihren mannigfaltigen, wechselnden Zuständen ist und bleibt doch immer die Eine und dieselbe, aber einer unendlichen Verschiedenheit von Veränderungen durch Verdichtung und Verdünnung fähige, und durch diese ihre beiden allgemeinsten Verwandlungsarten und deren unendliche graduelle Verschiedenheiten an Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, auf verschiedene Weise modificirte Luft. — Und wie nun überhaupt aus der Verschiedenheit dieser Modificationen, der Art und dem Grade nach, die mannigfaltigen Unterschiede unter den einzelnen Dingen der Welt abzuleiten sind: so ist es hieraus insbesondere auch zu erklären, warum nicht alle Dinge, gleich dem denkenden Urwesen, aus dem sie emanirt, Denkkraft besitzen; da zu den wirklichen Aeußerungen dieser Kraft ein gewisser Grad der Dünnheit und Trockenheit der Luft erfordert wird, den auf den niedern Stufen des blos thierischen Lebens das Uebermaaß der Feuchtigkeit hemmt und zurückhält. — Diese Vorstellung unsers Physikers von den Hindernissen der Denkkraft in ihren thätigen Aeußerungen durch ein Uebermaaß von Dichtigkeit und Feuchtigkeit, erinnert an einen ganz ähnlichen Gedanken Heraklits, dessen physische Evolutions-Theorie, die überhaupt in so manchen wesentlichen Puncten mit der eben dargelegten Ansicht des Diogenes übereinstimmt, wir ohne Zweifel mit noch größerem Rechte ihren Platz auf derselben Stufe der Ausbildung anweisen können, weil bei diesem Naturphilosophen der Grundbegriff des Urwesens und der Urkraft, als der ursprünglichen Denk-

kraft, noch deutlicher und bestimmter hervortritt, und auch mehr noch zu befriedigender Erklärung der Weltordnung gebraucht wird.

3. Herakleitos von Ephesos. (Ol. 69. oder 70.)

Gleich den übrigen physischen Emanationslehrern unter den früheren bereits erwähnten Joniern ging auch Heraklit von der Betrachtung des allgemeinen Lebens der Welt aus, zur Erforschung des Wesens und des höchsten Princips desselben. Das Resultat seiner Nachforschungen über das Wesen der Welt und den Ursprung alles besondern abgeleiteten Seyns aus dem Urseyn, hat der tiefdenkende Physiker nach dem Zeugnisse der Alten in der Behauptung ausgesprochen: „Das Universum war immer, ist, und wird immer seyn ein lebendiges, unbergängliches und zugleich mit Denkkraft begabtes Feuer, nach bestimmten Gesetzen sich entzündend, und hinwiederum nach bestimmten Gesetzen verlöschend." — Wir können diesen Ausspruch des Naturphilosophen als den Text ansehen, zu welchem uns die Grundlehren des ihm eigenen naturphilosophischen Systems, unter der Form einer physischen, Emanations- und Evolutions-Theorie, den ausgeführten Commentar liefern. —

Feuer also ist das Grundwesen; — von feuriger Natur die Substanz der Welt. Als dasjenige Wesen, welches immer war, immer ist und seyn wird, kann unter diesem Urwesen und Urseyn — dem nie Gewordenen und nie Untergehenden — keineswegs das gemeine wahrnehmbare Feuer verstanden werden, wie es als gewordenes Element sichtbar erscheint in der Flamme; unter welcher elementarischen Grundgestalt, als στοιχεῖον, es unter eine Kategorie mit den übrigen, in Conflict mit denselben begriffenen, Elementen gehört. Als das nie Gewordene und nie Untergehende — das πῦρ ἀεὶ ζωόν — kann

es auch überall nicht in die Reihe der Erscheinungen gehören; kann nie und nirgends weder in irgend einem einzelnen Theile, noch im Ganzen der Sinnenwelt gesucht und gefunden werden. Denn in der gesammten Natur, in wie fern sie als Sinnenwelt ein Gegenstand der Wahrnehmung ist, giebt es nach dieses Naturphilosophen Grundanschauung von dem allgemeinen Flusse aller Dinge, überall kein Seyendes und Beharrendes, sondern nur ein unaufhörliches Werden, ein stetes Fließen und Verfließen, ohne irgend ein Bleibendes und Bestehendes, das jemals vor diesem ewigen Flusse der Dinge vorausgegangen wäre. Obgleich aber nicht der Zeit, muß doch dem Princip und der Bedingung nach, ein Seyendes dem Werden vorangehen, und demselben zum Grunde liegen. Als dieses nie gewordene und nie vorgehende, über dem gesammten Gebiete der Erscheinungen hinausliegende, in dem unaufhörlichen Wechsel und Werden der besondern erscheinenden Dinge sich immer gleich bleibende und beharrende, ewige und unvergängliche Wesen und Seyn — die Eine, allem Wechsel und Flusse zum Grunde liegende Natur (ὑποκειμένη) — erkannte Heraklit das Feuer, weil gerade im Feuer, als dem Beweglichsten, vermöge seines Triebes zum ewigen Wechsel ohne allen Stillstand, die reine und ungehemmte, ihm eigene Thätigkeit und Bewegung, am sichtbarsten in der Erscheinung sich darstellt.

Im Feuer also, aber nicht in der niedern elementarischen, sondern in der höhern dynamischen Bedeutung das Wesen desselben gefaßt, erblickte der dynamische Naturphilosoph die allgemeine, Alles durchdringende Lebenskraft und die Grundform aller Dinge; — das Schema von dem Seyn und Leben der Welt. Und diese allgemeine Lebenskraft der Natur war ihm die göttliche Weltseele selbst, die in der Dignität eines allgemeinen Weltverstandes (des κοινὸς λόγος) das Princip zugleich des physischen Lebens

und des überall verbreiteten Bewußtseyns und Erkennens ist.

Die wesentliche Einheit und Verbindung zwischen Selbstbewegung und Bewußtseyn in dem Einen göttlichen Princip des Feuers vorausgesetzt, mußte nun auch unser Naturphilosoph zu erklären versuchen: wie und nach welchem nothwendigen Gesetze die Erscheinungen, welche die Welt bilden, aus dem Princip des ewig lebendigen Feuers hervorgehen. — Da Heraklit außer dem eben gedachten Princip nichts weiter — keine untheilbare, weder gleichartige noch ungleichartige materielle Urbestandtheile — zur Erklärung der Weltbildung annahm: so konnte Er das Hervorgehen der Dinge auch nicht aus einem Streite zwischen solchen materiellen Stoffen erklären. Nur in dem Feuer selbst, und dessen Triebe zu unaufhaltsamer, in beständigem Wechsel begriffener Thätigkeit und Bewegung, die bald durch Heraustreten aus sich selbst, bald wieder durch Zurückkehren in sich selbst sich äußert, konnte der Naturphilosoph das alleinige, sich selbst genugsame Princip der Weltbildung finden. In diesem Selbstbewegungstriebe des dynamischen Feuerprincips, dem Triebe des regesten und freiesten Lebens, ist gegründet seine Verwandlungsfähigkeit, wonach dieser Proteus in den verschiedenartigsten Gestalten und Formen in der Erscheinungswelt hervortritt, immer dasselbe und doch auch nie dasselbe seyend; — das Eine in Allem, und Alles in und aus dem Einen. Die Art und Weise, und das Gesetz dieser Verwandlungen wird in dieser Evolutionstheorie vorgestellt unter dem Bilde des Weges nach Unten (ὁδὸς κάτω) oder des Erdwärts; und des Weges nach Oben (ὁδὸς ἄνω) oder des Feuerwärts. Durch dieses Gesetz sind drei allgemeine Verwandlungsweisen des Feuers, und mit diesen zugleich drei Hauptentwickelungsstufen in dem All des ewigen Flusses der Dinge bestimmt: bezeichnet als Feuer (in der Erscheinung), als Meer und als Erde, unter denen die zweite Stufe den mittlern

Punct, die erste und letzte dagegen die beiden Endpuncte darstellen. Aus dem Conflict der beiden einander entgegengesetzten Richtungen in der Bewegung der einen Kraft, und der Hemmung oder dem Zusammentreffen dieser Bewegungen auf demselben Puncte, ist denn auch allein nur das Hervorgehen der Dinge aus ihrem Princip zu erklären, so daß, wie die Totalität aller Dinge insgesammt, auch jedes einzelne und jede besondere Form des Seyns nur als eine Synthesis Entgegengesetzter anzusehen ist.

Was nun insbesondere aber das Verhältniß der Seele, als des Subjects des Bewußtseyns und Erkennens, zu dem Urwesen und Urgrunde aller Dinge betrifft: so muß diese, im Gegensatze gegen das Starre und Todte des Leibes, dasjenige Wesen seyn, welches die höchste Stufe darstellt von dem Wege nach Oben; derjenige trockne Dunst nämlich (ξηρὰ ἀναθυμίασις), welcher auch die Gestirne bildet, und die höheren meteorischen Erscheinungen erzeugt. Ihrem höheren vernünftigen Bestandtheile nach ist die Seele das Subject und Princip des vernünftigen Erkennens und des wahren Wissens, in welchem, unbesiegt von den niedern Stufen des Seyns, die gemeinsame Vernunft (der κοινὸς λόγος) oder das allgemeine Bewußtseyn, vorgestellt als der verständige, Alles umfassende Umkreis (das περιέχον) der Welt, waltet. Mit diesem κοινὸς λόγος, als der göttlichen Seele des Alls, steht in Gemeinschaft die vernünftige Seele, dem, auf niedern Entwickelungsstufen gebildeten Leibe, von außen kommend durch alle Thore und Kanäle, welche dem Leibe eine Gemeinschaft mit dem περιέχον eröffnen, aus welchem die vernünftige Seele abstammt, in welcher jedoch, als einem niederwärts gezogenen, und mit einem Leibe verbundenen Theile der göttlichen, das All umfassenden Seele, die Reinheit und Lauterkeit des göttlichen Feuers getrübt, und darum auch die Einsicht des Wahren beschränkt ist. Am ungetrübtesten und vollkommensten findet sich das göttliche

Feuer noch in der trockenen Seele, weil in ihr, unbesiegt von den niedern Stufen des Seyns, die gemeinsame Vernunft noch am ungehindertsten und kräftigsten waltet, in demjenigen Zustande wenigstens, in welchem die Kanäle der Gemeinschaft offen stehen, nämlich im Zustande des Wachens; weshalb denn auch die trokene Seele die weiseste und die beste ist. Und wie die menschliche Seele, so kehrt auch alles andere in der Welt zu der Quelle wieder zurück, aus welcher es ausgeflossen ist. Diese Rückkehr in Auflösung aller Dinge im Feuer (der Weltverbrennung), welche als eine Rückkehr zu der ungehemmtesten Bewegung und dem regesten und vollkommensten Leben des Feuers anzusehen ist, wechselt unaufhörlich mit der Entstehung der Welt ab, und geschieht in bestimmten Zeitperioden nach einem Gesetze der Nothwendigkeit, dem Verhängnisse (εἱμαρμένη), welchem überhaupt alles Werden unterworfen ist, und wodurch die Ordnung und Harmonie des Ganzen besteht.

Dies sind die wesentlichsten Grundzüge eines Systems, welches wir hier für unsern Zweck nur von derjenigen Seite darzustellen brauchten, von welcher es uns die Ansicht einer physischen Evolutionslehre, gleich den vorhergehenden und nachfolgenden Lehren von derselben Art und Form, darbietet. — In wie vielen, gar sehr erheblichen und wesentlichen Hauptpuncten diese Theorie von den übrigen, mit ihr auch noch so verwandten, abweiche, und durch die ihr eigenthümliche Naturansicht den Vorrang ihnen allen abgewinne, das muß bald und leicht die flüchtigste Vergleichung uns entdecken lassen.

An die Stelle des alten Chaos, als eines Urzustandes der Ruhe des im bloßen Keime noch unentwickelt liegenden Alls der Dinge, tritt hier in seiner Neuheit und Originalität der Grundgedanke eines ewigen Flusses der Dinge, und mit ihm eines absoluten

ewigen Werdens in seiner unumschränkten Gültigkeit für die gesammte Welt der Erscheinungen im Einzelnen wie im Ganzen hervor, und dient der Heraklitischen Naturansicht, von einer gewissen Seite, zur Grundlage. Verbannt also sind, dieser Ansicht gemäß, aus dieser Theorie einer genetischen Entwickelung des Weltalls alle Vorstellungen von Ruhe und Stillstand in der Natur. Das Gesetz eines ewigen Flusses der Dinge verträgt sich mit keiner Annahme eines ursprünglichen chaotischen Zustandes derselben. Daher denn auch kein wirklicher Anfang, so wenig als ein wirklicher Untergang der Welt; sondern immer und ewig nur ein unaufhörlicher Wechsel von Zuständen der Evolution und Involution, ohne mehr denn ein augenblickliches Bestehen oder vielmehr Nichtbestehen des einen wie des andern Zustandes, wobei das Princip dieser Welt doch immer Eines und dasselbe bleibt; — ein bald sich entzündendes, bald wieder verlöschendes Feuer. — Ein anderer Hauptgedanke, welcher in der Heraklitischen Evolutionstheorie in dem klarsten Lichte sich zeigt, ist die große und fruchtbare Idee von einer obersten Intelligenz, welche mit ihrer, durch das ganze Universum verbreiteten, Denkkraft dieses Ganze umfaßt, und nach dem ihr eigenen Gesetze Alles wirket, und mit Kenntniß des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen Alles regiert. Diese Intelligenz, als der allgemeine Weltverstand (κοινὸς λόγος) für die Quelle aller Wahrheit, und für das Princip alles objectiv-gültigen, wahren Wissens anerkannt, wird aber freilich auch hier als eine, nach physischen Gesetzen innerhalb der Welt wirkende Naturkraft, d. i. als die Weltseele, zugleich einem Gesetze der unbedingten Nothwendigkeit, dem Schicksale nämlich, oder dem Verhängnisse (εἱμαρμένη) des absoluten Werdens, und eines unaufhaltsamen ewigen Wechsels in den Zuständen der Evolution und der Involution unterworfen.

Diese Idee von einer, physische Lebens- und zugleich Denkkraft, Natur- und zugleich Vernunft-

gesetzmäßigkeit in sich vereinigenden und sich gleichsam in ihr durchdringenden Grund- und Urkraft, als des höchsten Princips sowohl des Erkennens als des Lebens, war es ohne Zweifel wohl auch, welche lange nachher noch in einem spätern Zeitalter der Heraklitischen Evolutionstheorie des Universums eine so günstige Aufnahme bei der Stoa verschaffte, daß der Stifter dieser Schule, nebst seinen Nachfolgern und Anhängern, die Grundsätze dieser Theorie nicht bloß zur Grundlage seines Lehrgebäudes der Physik, sondern auch selbst der Ethik machte. Denn an die Vorstellung von der Weltseele, als der obersten Intelligenz, knüpft die durch die Stoische Physik weiter ausgebildete Evolutionstheorie nun noch die Idee eines moralischen Urwesens, und, als solchen, des Princips einer moralischen Gesetzgebung und Weltordnung. Auf dieser höchsten Stufe seiner Ausbildung sehen wir den physischen Pantheismus unter der Form einer physischen Evolutionslehre in seiner Vereinigung mit dem moralischen Theismus. Der Versuch dieser Vereinigung macht die wichtigste und bedeutendste Epoche in der Geschichte der progressiven Ausbildung des physischen Pantheismus unter der Form einer physischen Evolutionslehre, wie aus einer nähern Bekanntschaft mit dem Eigenthümlichen in der stoischen, die Lehren von Gott und der Welt betreffenden Physik in ihrem Verhältnisse zur Ethik, als der Grundlage derselben, sich ergeben wird.

IV.

Ethisch-physische Weltansicht im System des mit dem moralischen Theismus vereinigten physischen Pantheismus der stoischen Naturphilosophie.

Die Rechte der Moral und der Religion durch Wissenschaft und Dialektik zu begründen; sie einerseits sicher zu stellen gegen die Angriffe, denen sie von der

Skepsis der mittlern und neuern Akademie ausgesetzt waren, und ihnen andrerseits zugleich einen entscheidenden und dauernden Sieg zu bereiten über den antimoralischen Sensualismus und die irreligiöse Physik der Epikurischen Schule, mit welcher sie in den Kampf traten, und deren verderblichen Einwirkungen auf die Denkart und Handlungsweise sie auf das kräftigste entgegen zu wirken suchten; das war die höchste Tendenz und die Endabsicht alles Philosophirens der Stoa, welche mit Erreichung dieses großen Zweckes die Würde der Philosophie als einer Weisheits-, einer Tugend- und Gotteslehre aufrecht zu erhalten, mit dem wärmsten Eifer und mit Anstrengung alles dialektischen Scharfsinnes sich bemühte. So ward, wie Tiedemann mit Recht von ihr rühmt, die „Stoische Schule in ihrer ersten Anlage Verfechterin alles dessen, was dem Menschen groß und heilig ist; indem der ehrwürdige Stifter dieser Schule, als eifriger Freund der Tugend und Religion, einerseits den einreißenden Scepticismus der mittlern Akademie, welcher die, aus der natürlichen Gottesgelahrtheit und Religion entlehnten Grundsäulen seines, feste Ueberzeugung fordernden, Moralsystems zu erschüttern drohte, nicht gleichgültig ansehen, sondern einen ernsten Kampf gegen denselben, so wie andrerseits zugleich gegen Epikur's antimoralische und irreligiöse Grundsätze bestehen mußte." In diesem zwiefachen Kampfe gegen den Skepticismus und einen, dem ihrigen geradezu entgegengesetzten Dogmatismus, sehen wir daher auch die Stoiker alles Ansehen der Wissenschaft, und alle ihnen zu Gebote stehende Kraft der Dialektik zu Begründung und Vertheidigung der Grundwahrheiten der Moral und Religion aufbieten, um dem einreißenden Unglauben und der Skepsis in Ansehung dieser wichtigsten und heiligsten Angelegenheit der Menschheit entgegen zu wirken, und den sittlichen und religiösen Grundüberzeugungen ein entscheidendes Uebergewicht und eine sichere Stütze zu verschaffen.

Aber der Weg, auf welchem die Stoa das große, preiswürdige Ziel zu erreichen strebte, war verschieden von dem Wege, welchen vor ihnen Platon eingeschlagen hatte, um auf demselben die gleichen Zwecke zu erreichen. Denn auch Er hatte ja, vom Gefühl der Erhabenheit und Würde, und von der Wichtigkeit der höchsten Gegenstände des Philosophirens lebendig ergriffen und begeistert, allen Werth und alle Würde der Philosophie als Wissenschaft darin gesetzt, die Wahrheiten, welche der Menschheit über alles theuer und heilig seyn müssen, durch Wissenschaft und Dialektik fest zu gründen, und sie gegen alle sophistische und skeptische Angriffe, so wie gegen einen jeden, ihnen feindselig entgegentretenden Dogmatismus sicher zu stellen. Daß nun aber die Stoiker den von Platon betretenen Weg verschmähten, davon lag der Grund in ihrer allgemeinen materialistischen Denkart und Grundansicht von allem Wirklichen und Realen. Denn wie einerseits die tiefe Indignation vor jeder Philosophie, welche, wie die des Epikur, in Antimoralismus und Atheismus ausgehend, auf Resultate stößt, die mit den Aussprüchen und Anforderungen des Gewissens, und des sittlichen und religiösen Gefühls im Widerspruche stehen, die Stoiker von der Annahme und Billigung aller solchen Grundsätze entfernt halten mußte, die, ihrer Ueberzeugung nach, unvermeidlich zu solchen Resultaten führten: so verbot ihnen andrerseits doch auch zugleich eine unüberwindliche Scheu vor allem Hyperphysischen und Intelligiblen aus dem Gebiete der Natur hinauszugehen, und mit Platon in einem Jenseits der Natur, den reinen Vernunftideen, das Wesen der Dinge, und in der intelligiblen Welt der Ideen den Schlüssel zu Lösung der Aufgabe von der Entstehung und Beschaffenheit der wirklichen Welt zu suchen. Die Stoiker hatten die feste Ueberzeugung: Alles wahrhaft Reale, Existirende müsse körperlicher Natur seyn, da nur körperlichen Wesen ein Vermögen der Wirksamkeit zukommen kann. Von dieser Grund-

voraussetzung ausgehend, mußte daher die Stoa in ihren theoretischen Grundlehren von dem Seyn und Wesen der Dinge einem allgemeinen Naturalismus und Materialismus huldigen, von der Maxime geleitet: daß die Natur, als ein Reales, nicht aus idealen, hyperphysischen Gründen, sondern auch nur wieder aus physischen, materiellen und, als solchen, allein realen Principien erklärt werden könne. Aber wie nun diesen theoretischen Naturalismus und Materialismus mit dem praktischen Rationalismus und Idealismus ihrer Ethik und Religionsphilosophie in Uebereinstimmung bringen, und ein System der Philosophie aus Einem Stücke daraus machen? — Sie wollten zu denselben Resultaten, die Platon bei Begründung und Ausbildung seiner Idealphilosophie vor Augen gehabt, und deren Wahrheit und Realität Er aus Ideen, als höchsten Principien, durch Anwendung seiner dialektischen Methode zu rechtfertigen gesucht, auf einem ganz entgegengesetzten Wege unter Leitung materialistischer Grundbegriffe und Grundsätze gelangen. Ihr System sollte demnach ein Vereinigungspunkt des Epikureism und des Platonism seyn, indem sie den Naturalismus und Materialismus des einen, mit dem Rationalismus und Idealismus des andern meinten vereinigen zu können. Diese Vereinigung sollte auf eine Art geschehen, daß, mit Entfernung aller Widersprüche, den auf begreifliche Erklärungsgründe des Realen dringenden Forderungen des Verstandes ein vollkommenes Genüge geleistet würde, ohne doch darüber den Rechten und Ansprüchen der sittlichen und religiösen Wahrheiten auf wissenschaftliche Begründung und Rechtfertigung im mindesten etwas vergeben, oder dieselben wohl gar aus dem Gebiete des Wahren und Gewissen verweisen, und für bloße Producte der dichtenden Phantasie (gleich Epikur's Göttern) erklären zu müssen.

Da der durch seine sittliche und religiöse Denkungsart höchst achtungswerthe Stifter der Stoischen Schule schon in dem naturphilosophischen Systeme

Heraklits einen solchen Vereinigungspunct des Materialismus mit dem Intellectualismus, und des Naturalismus mit dem Theismus deutlich zu entdecken glaubte, und keinen eigenen neuen Weg zu einer solchen Vereinigung vor sich sah: so war es natürlich, daß ihm dieses, seinen moralischen und religiösen Ansichten und Ueberzeugungen unter allen ältern kosmophysischen Systemen am meisten zusagende System, überaus willkommen seyn mußte; und daß er daher auch darauf bedacht war, die sich angeeigneten Grundsätze dieses Systems theils noch deutlicher zu entwickeln und weiter auszubilden, theils auch seinen eigenen Ansichten und Zwecken vollkommener anzupassen. Das vorherrschende Interesse und Bedürfniß seines sittlichen und religiösen Gefühls führte nämlich den Zeno in der Ausbildung der ältern Kosmophysik, die Er sich zum Vorbilde und Muster auserwählt, noch um einen bedeutenden Schritt weiter, indem Er an den Heraklitischen Begriff der Weltseele, als des κοινὸς λόγος, noch die höchste und fruchtbarste moralisch-religiöse Idee der vollkommensten sittlich-gesetzgebenden Weltvernunft, und, als solcher, des obersten Princips einer moralischen Weltordnung knüpfte. Durch diese Verbindung des Ethischen mit dem Logischen in dem Begriffe der göttlichen Weltseele, erhob sich eben die pantheistische Weltansicht der Stoa über die logisch-physische des Diogenes und Heraklit, so wie der Pythagoräer, zu der höchsten und würdigsten: einer ethisch-physischen Ansicht.

Was theils der Stifter der Stoischen Schule selbst, theils seine Nachfolger und Schüler, vornehmlich aber die beiden berühmtesten und verdienstvollsten unter allen, Kleanth und Chrysipp, am meisten aber der letztere, diese allgemein anerkannte und gepriesene Hauptstütze der Stoa, für die Begründung und weitere Ausbildung sowohl, als für die Unterstützung und Befestigung der ihnen eigenthümlichen ethisch-physischen Weltansicht geleistet, darüber wird uns folgende, die wesent-

lichsten Hauptpuncte der Stoischen Grundlehren von Gott und der Natur befassende Darstellung, so wie diese Lehren hier zum System eines mit der Moral und Moraltheologie vereinigten Pantheismus, unter der Form einer ethisch-physischen Evolutionstheorie, ausgebildet werden, eine genügende Auskunft und Belehrung gewähren.

Von der Voraussetzung ausgehend: die Welt könne, als System betrachtet, nicht für ewig gehalten werden, wie Aristoteles z. B. mit so manchen andern Kosmologen behauptet hatte, sondern müsse ein Gewordenes seyn, da aus mehreren Gründen ein Weltanfang sich erweisen lasse, richteten die Stoiker, als Physiker, ihr erstes Augenmerk auf die Grundprincipien, woraus der Ursprung sowohl, als die Einrichtung und Beschaffenheit der gewordenen Welt zu erklären sey. — Da es in der Welt eine zwiefache Art des Seyns giebt, ein wirkendes und ein leidendes: so müssen auch, schlossen die Stoiker, die Principien der Dinge von doppelter Art seyn. Es muß sonach ein leidendes und ein thätiges Princip angenommen werden; jenes, als ein leidendes Vermögen, dieses, als eine wirkende Kraft. In diesen beiden Grundprincipien fanden sie nun auch die duo quaerenda, deren Cicero gedenkt: das eine, als das principium ex quo; das andere, als das principium per quod. — Das leidende Princip war ihnen die ewige Urmaterie, die sie beschrieben als eine todte, ungeordnete materielle Substanzenmasse, ohne alle eigenthümliche Beschaffenheiten, ohne den festen Charakter eines bestimmten Elements. Diese, nicht blos qualitäten- und gestaltlose, sondern, als das leidende Princip, auch kraftlose und, der Quantität nach, unveränderliche Masse, ist aber doch bildungsfähig. Das nämlich, was ursprünglich ohne alle eigenthümliche Beschaffenheiten ist, und, ohne alle Form und Gestalt, als ein völlig gestaltloser bloßer Stoff, auch nicht ein Haufe von Atomen seyn kann, hat doch die Fähigkeit, alle die Beschaffenheiten

und Formen anzunehmen, die das thätige Princip, durch sein Einwirken, aus ihm hervorbringt und bildet.

Dieses thätige, der Urmaterie, als dem leidenden, entgegengesetzte Princip, erklären die Stoischen Kosmophysiker zwar auch seiner Substanz und seinem Substrate nach, für ein körperliches Wesen, da ihrem allgemeinen materialistischen Grundsatze gemäß, alles für sich Bestehende, Existirende ein Körper seyn muß, und nichts anders als Körper Wirksamkeit haben kann, folglich auch jede Ursache ein Körper seyn muß. Aber indem sie ihrem thätigen Princip eine aetherisch-feurige Natur zum Substrat gaben, und diese aetherische Feuernatur, unter dem Charakter eines künstlerischen Feuers, auch πνεῦμα von ihnen genannt, von dem gemeinen Feuer, als einem der gewordenen Elemente, unterschieden, glaubten sie damit auch einen wesentlichen und reellen Gegensatz zwischen der körperlichen Natur des thätigen und des leidenden Princips festgestellt zu haben, welches letztere, als die ewige Urmaterie, die vier Grundstoffe, mithin auch das gemeine Elementarfeuer, dem Vermögen nach, in sich befaßt. Wie nun das thätige Princip, seiner Substanz nach, als eine aetherisch-feurige Natur, von der gröbern materiellen Substanzenmasse des leidenden Princips zu unterscheiden ist: so eben auch, als das Thätige, durch seine Kraft und Wirksamkeit. Denn durch diese giebt es dem ursprünglich ungeordneten form- und bewegungslosen Stoffe erst die Form, und ist sonach die wirkende Ursache von der Entstehung und Bildung der Welt und aller einzelnen Dinge in derselben, und ihrer Verknüpfung zu einem geordneten Ganzen. Da nämlich nicht nur aus Nichts nichts wird, und darum auch eine ewige erste Materie muß angenommen werden, als das principium ex quo; sondern auch durch Nichts nichts werden kann, mithin Alles seine vorhergehende Ursache haben muß: so ist auch das thätige Princip für die erste wirkende Ursache von der Entstehung und Bildung der Welt, so wie aller in derselben sich ereignenden Ver-

änderungen, also für die ursprüngliche Quelle alles Thuns und Wirkens, und alles Lebens in der Natur anzusehen. Ohne eine solche wirkende Ursache, behauptet Chrysipp, könne überall nichts geschehen, weil, was ohne wirkende Ursache ist, weder Wahrheit noch Unwahrheit habe. —

Auf verschiedene Weise äußert sich nun aber die Causalität des thätigen Princips im Schaffen und Bilden aller einzelnen Daseynsformen aus dem bildsamen Stoffe der ewigen leidenden Urmaterie, und im Hervorbringen aller Veränderungen in der Natur. Die erste Art der Wirksamkeit dieses Princips besteht in dem Bilden und Gestalten der rohen, ungeordneten Masse der Urmaterie, indem aus ihr, durch das Einwirken des thätigen Princips, zuerst die Elemente ausgeschieden und abgesondert werden, durch Vereinigen, Verbinden und Festhalten der materiellen Bestandtheile derselben, so daß sie nun als geformte Körper mit bestimmten Eigenschaften erscheinen und als solche fortdauern. Die auf diese Weise in der Sphäre der unorganischen Natur sich wirksam äußernde Kraft des thätigen Princips wird von Chrysipp die, die Materie zusammenhaltende, bindende Kraft (ἕξις und ἕξεις) genannt, und derselben die Luft zum substanziellen Substrat gegeben.

Eine zweite höhere Art von Wirksamkeit ist demselben thätigen Princip zuzuschreiben, sofern es auch zugleich für die wirkende Ursache alles Lebens in der Natur, des niedrigsten und unvollkommensten bloßen Pflanzenlebens, wie des höchsten und vollkommensten, des Geistes-Lebens, anzuerkennen ist. Das substanzielle Substrat dieser höhern Function des thätigen Princips ist, namentlich nach Chrysipp, reiner Aether, welcher mit seiner durchdringenden Kraft Alles zu beleben und zu beseelen vermag.

Also zwar eine Verschiedenheit von Kräften und von Functionen dieser Kräfte, aber doch immer nur Ein und dasselbe Princip, dem die verschiedenen Kräfte

beiwohnen, wie in dem menschlichen Seelenprincip, seiner Einheit ohngeachtet, verschiedene Kräfte begriffen sind. Und eben so, wie in dem menschlichen Seelenprincip abgeleitete, untergeordnete Kräfte von Grund- und Hauptkräften unterschieden werden, wird auch bei dem ersten thätigen Princip der Welt diese Unterscheidung geltend zu machen seyn. Unter den genannten verschiedenen Kräften, welche das thätige Princip besitzt, ist die allgemeine Vernunft- oder Denkkraft für die Grundkraft zu achten. Die oberste und vornehmste Kraft ist also auch zugleich die Grund- und Radicalkraft, von welcher alle übrigen abgeleitet sind.

Alle diese Kräfte des thätigen Princips wirken nun nach bestimmten Gesetzen; die im Unorganischen wirksame Kraft nach mechanisch-physischen, die organisirende nach Gesetzen des Organismus, die Denkkraft endlich nach Verstandes- und Vernunftgesetzen.

Von Seiten seiner vernünftigen Grundkraft betrachtet, ist das thätige Princip aber auch die Urquelle alles Rechts und des Sittlichen; — das Princip der sittlichen Gesetzgebung und Weltordnung. Denn das Sittengesetz ist das höchste Gesetz der nach sittlichen Ideen und Zwecken die Welt bildenden, erhaltenden und regierenden Vernunftkraft des thätigen Princips. — Dieses thätige Princip ist Gott, der sonach zu denken ist als ein lebendiges und vernünftiges, ewiges und seliges Wesen, die Welt bildend und regierend nach Gesetzen und Zwecken der Weisheit, der sittlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Nicht genug aber, daß die Stoiker sich einmüthig und entschieden zu der ersten Grundwahrheit aller moralischen Gotteslehre bekannten; — sie suchten auch diese Grundwahrheit zur Gewißheit zu erheben, indem sie mehrere Beweise für das Daseyn Gottes nicht nur, sondern auch für seine allwaltende Fürsehung und seine allweise und allgütige Regierung der Welt, und der Leitung menschlicher Schicksale und Angelegenheiten insbesondere, zu führen versuchten. Mit Recht rühmt da-

her auch Tiedemann die großen Verdienste der Zenonischen Schule um die Vernunfttheologie; „weil unter allen Philosophen des Alterthums keine Gottes Daseyn mit so warmem Eifer, so vielen und so bündigen Beweisen vertheidiget, als eben sie; und weil sie auch, ja sie am meisten, in den vorhandenen Beweisen für Gottes Daseyn die großen Lücken ausbesserten, und ihnen die meiste Stärke gaben, welche sie nur in der alten Welt erreicht haben; und dergestalt am meisten den Keim der vornehmsten Gründe des Glaubens an Gott bis dahin entwickelten, daß die Philosophie folgender Jahrhunderte ihm leicht eine, aller Zernichtung trotzende Festigkeit hinzuzufügen vermogte.“ —

Unter den verschiedenen Beweisen, durch welche theils Zeno selbst, theils seine vornehmsten Nachfolger und Schüler, Kleanth und Chrysipp, die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu begründen versucht, finden sich freilich so manche, welche die Probe einer strengen Kritik nicht zu bestehen vermögen. Es giebt aber auch mehrere andre, welche vor diesen schwachen und unhaltbaren Beweisgründen durch mehr Bündigkeit und natürliche Evidenz sich auszeichnen. Zu diesen letztern Beweisen von größerer Beweiskraft gehören einige von Kleanth und Chrysipp geführte, die wir im Sextus Empirikus (adv. phys.) und in Ciceros Büchern (de natura Deorum und in den Acad. quaest.) lesen können. — In der Reihe aller dieser Beweise ist am bemerkenswertheſten der moralische, gegründet auf das unleugbare Daseyn der Gerechtigkeit in der Welt, welche eine Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen, und mithin auch das Daseyn einer Gottheit, als moralischen Wesens und als Princips einer moralischen Gesetzgebung und Weltordnung, nach dem Gott und Menschen gemeinschaftlichen Gesetze der Gerechtigkeit, d. i. des Rechten und Sittlichen, voraussetzt. Wie nun für das Daseyn Gottes selbst, und daß dieser Gott nur Einer sey, ein ewiges und unvergängliches, lebendes und den-

kendes, von allem Uebel befreites, und darum auch seligstes Wesen, dem die Eigenschaften der Allmacht und der Allgegenwart, der Allwissenheit und der höchsten Weisheit, der Gerechtigkeit und Güte beizulegen sind: so boten sie nun auch allen Scharfsinn auf, die Ueberzeugung von der göttlichen Vorsehung und Regierung der Welt überhaupt, und insbesondere von Gottes vorzüglicher Vorsorge für die Menschen, durch mehr denn Einen Grund zu unterstützen, und zugleich gegen alle, von dem Daseyn der physischen und moralischen Uebel in der Welt, hergenommene Entwürfe sicher zu stellen.

Fassen wir nun von dieser Seite die Stoischen Lehren von Gott und der Welt auf, nach den für die Wahrheit derselben geführten Beweisgründen: wie möchten wir da wohl den mindesten Anstand nehmen können, in diesen Lehren allen ein System des reinen Theismus anzuerkennen, der, um seiner moralischen Tendenz willen, wegen der sittlichen Ideen, die hier an den Begriff von der Gottheit, als der obersten und vollkommensten moralischen Intelligenz, geknüpft sind, es auch vollkommen verdient, dem Theismus der Platonischen Philosophie an die Seite gesetzt zu werden. Denn in Vergleichung mit dem Anaxagorischen Begriffe von Gott, als dem νοῦς, und selbst dem Aristotelischen von dem ersten Beweger, müßte dem Stoischen Begriffe doch immer der Vorzug an sittlicher Würde zugestanden werden, da durch jene, mehr speculativen Begriffe, Gott doch nur von der physischen Seite, als Princip der physischen Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, nicht aber auch von der moralischen, als Princip der moralischen Weltordnung, war betrachtet worden.

Aber die Stoische Gottes- und Weltlehre zeigt uns auch noch eine ganz andere Seite, von welcher wir sie betrachten müssen, um sie vollständig kennen und richtig beurtheilen zu lernen. Erscheint, von jener Seite betrachtet, die Stoische Gotteslehre als ein reiner moralischer Theismus: so nimmt sie von dieser andern

Seite angesehen, ganz die Gestalt eines physischen, auf Grundsätze eines allgemeinen Materialismus, Naturalismus und Fatalismus gebauten Pantheismus an. Beide, jener moralische Theismus, und dieser materialistische Pantheismus, sollen sich zur Einheit und Harmonie Eines Ganzen so vereinigen, daß alle Widersprüche von demselben entfernt bleiben. In einen solchen Pantheismus mußte auch unvermeidlich der Theismus im System einer Philosophie ausgehen, die das Prinzip des allgemeinen Materialismus: daß alles Existirende Körper sey, und daß nichts als der Körper Wirksamkeit habe, als die erste, unumstößliche Grundwahrheit vorausgesetzt hatte. Diesem Grundsatze blieb nun auch die Stoa in Bestimmung ihres Begriffs von dem Wesen und der Substanz des thätigen, mit der moralischen Idee von Gott identifizirten Princips getreu; und sie glaubte für die Unterscheidung dieses Princips von dem leidenden der Urmaterie schon genug gethan zu haben, wenn sie dem erstern nur eine, von aller gröbern Materie, auch dem gröbern Elementarfeuer, verschiedene körperliche Natur zum substanziellen Substrat gegeben hätte. — Durch die Bestimmung der Substanz des göttlichen Princips, als eines feinen und unvergänglichen, reinen aetherischen oder künstlerischen Feuers, sollte ein reeller Gegensatz zwischen Gott und der Materie festgestellt seyn, ohne mit dem Intellectualphilosophen Platon die Gottheit zu einem immateriellen, intelligiblen Wesen machen, und ihr dergestalt mit Ausziehung alles Körperlichen, auch zugleich die Substanzialität und das Vermögen der Causalität entziehen zu müssen.

Mit diesem Gegensatze war nun freilich für die Unterscheidung Gottes und der ewigen Urmaterie, in Ansehung der physischen Natur beider, so viel gewonnen, daß jener mit dieser nicht identifizirt werden durfte. Denn die Materie war hiernach Gott nicht gleich, sondern ihr nur an die Seite gesetzt. Und vielleicht dürfte auch dieser Stoische Begriff von der körperlichen Natur

Gottes, als einer aetherisch-feurigen, im Wesentlichen nicht viel unterschieden seyn von dem Begriffe, den Anaxagoras von der reinen und einfachen Natur seiner Intelligenz sich gebildet, wofern Er unter dieser Natur wahrscheinlich auch nur eine feine und unvermischte Materie, als ein relativ Immaterielles, im Gegensatze mit der groben und gemischten, aus den Homöomerien bestehenden, chaotischen Urmaterie sich gedacht haben mochte, obschon er sie von dem Aether selbst noch unterschieden hatte.

Nicht nur aber war, jenem Gegensatze zufolge, die Materie als verschieden, ihrer gröbern körperlichen Natur nach, von Gott, mit demselben nicht als einerlei, sondern ihm nur an die Seite gesetzt; — sie war auch zugleich, als das blos leidende, Gott, als dem thätigen Princip, untergeordnet, und seinem Einwirken zu Bildung der Welt unterworfen. — Bei diesem Dualismus in Unterscheidung Gottes und der Materie, scheint nun die Stoische Theorie der Weltbildung durch eine oberste Intelligenz aus einem von ihr verschiedenen Stoffe, mit den ähnlichen dualistischen Systemen von Anaxagoras, von Platon, Aristoteles u. a. m. zusammen zu treffen. Aber dieses scheinbare Zusammentreffen verliert sich alsbald wieder, und es tritt in Ansehung dieses Punctes eine wesentliche Differenz hervor zwischen dem Stoicismus in seinen Lehren von Gott und der Welt, und denselben Lehren, wie wir sie insbesondere im Intellectualsystem der Platonischen Idealphilosophie begründet und ausgeführt finden. Wenn auch die Stoische Lehre von Gott und der Welt in der dualistischen Annahme zweier gleich ewiger und von einander verschiedener Grundprincipien der Dinge, eines rationalen und eines irrationalen, mit Anaxagoras, Platon, Aristoteles und Andern mehr sich vereiniget: so stellt sie sich ihnen allen doch darin wieder entgegen, daß sie diese Grundprincipien nicht auch als zwei von einander abgesonderte und wirklich getrennte Wesen anerkennt, sondern beide durch

das innigste und unzertrennlichste Band der Einheit, als zu Einem Ganzen vereiniget, sich vorstellt. Die Stoische Gottes- und Weltlehre ist sonach dualistisch und antidualistisch zugleich; — dualistisch zwar in der oben angegebenen Bedeutung und Beziehung; aber auch nichts desto weniger doch antidualistisch, sofern, nach den Grundsätzen dieser Lehre, Gott nicht zu betrachten ist als ein übernatürliches, von der ewigen Grundmaterie der Welt geschiedenes und gesondertes Wesen, wie der νοῦς des Anaxagoras, und die höchste, als ein intelligibles Object zu betrachtende, göttliche Intelligenz Platon's. Denn das thätige und intelligente Princip der Stoa ist die immanente, allem Existirenden inwohnende und Alles durchdringende Lebenskraft der Natur; — also die Seele des Weltalls, mit der Welt, wie die menschliche Seele mit ihrem Leibe, durch das innigste Band zur Einheit Eines großen individuellen Ganzen vereiniget. Als antidualistische Lehre von einem Gotte, der nicht außer und über der Natur, und einer Natur, die nicht außer und über Gott ist, hat denn auch wirklich die Stoische Physik ihren physischen Pantheismus, der, als solcher, in ein System der Naturvergötterung ausgeht, in so vielen klaren und unzweideutigen Aussprüchen dargelegt, daß warlich, nach dem competenten Urtheile unsers Tiedemann, dieses gründlichen Kenners und Commentators der Stoischen Philosophie, „nicht geringe Dreistigkeit dazu gehört, den Pantheismus von diesem System abzuwälzen; eine Dreistigkeit, die nur aus dem blinden, mißverstandenen Eifer für die Rechtgläubigkeit der Stoa könne erklärt werden." Die Rechtgläubigkeit dieser Schule dürfen wir aber auch nicht in einem, von aller pantheistischen Vorstellungsart einer Identification Gottes mit der Natur, von aller Materialisirung der Vernunft, und aller Vergötterung der Natur durchaus freien und gereinigten Theismus suchen und finden, sondern eben nur in ihrem Streben, den moralischen Theismus mit einem, auf Grundsätze des Materialismus und

des Naturalismus gegründeten, physischen Pantheismus zu vereinigen. Bei diesem überall sichtbaren Streben konnten darum die Stoiker die pantheistische Seite ihres Systems wohl nicht verdecken; auch wollten sie solche eben gar nicht verbergen. Denn es erschien ihnen ihr Pantheismus nicht nur in keiner gehässigen Gestalt, als ob derselbe mit ihrem moralischen Theismus unverträglich sey; sie glaubten vielmehr gerade in diesem ihrem naturalistischen und materialistischen Pantheismus die einzigfeste und unerschütterliche Grundlage des moralischen Theismus gefunden zu haben. In der festen Ueberzeugung: daß es kein Jenseits außer und über der Natur, als ein Reales und Existirendes, gebe; und daß alles Ideale und Immaterielle in seiner völligen Abgeschiedenheit von allem Realen, als ein blos Ideales, nichts als ein leeres Gedankending ohne alle Realität sey, mußten die Stoiker eben so denken, und dem Intellectualismus und Idealismus Platon's gegenüber dieselbe Sprache und Rede führen, in welcher ein berühmter Naturphilosoph unsrer Tage seine Denkart, so wie seine Ansichten und wissenschaftlichen Lehren von Gott und der Natur, seinem berühmten idealistischen Zeitgenossen und Gegner gegenüber, ausgesprochen hat.

Wir können daher den alten pantheistischen Naturphilosophen der Stoa dasselbe Raisonnement leihen, wie aus ihrer eigenen Seele geschrieben, mit welchem der neue pantheistische Naturphilosoph (Schelling in seiner polemischen Schrift gegen Fichte) seine Grundansichten von der Einheit und Identität Gottes und der Natur gegen die rein-idealistischen, ihm entgegen stehenden, geltend zu machen sucht.

„Ist Philosophie Wissenschaft des Göttlichen, als des allein Positiven: so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das blos in Gedanken (in der Ideenwelt) ist, oder allein durch diese (die reine Vernunft-Idee) kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes, als des allein Wirklichen,

eben daher allein Anschaulichen, in der wirklichen oder Naturwelt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie. Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben. Die wahre Philosophie muß darum reden von dem, das da ist, d. h. von der wirklichen, von der seyenden Natur. Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt. Der letzte Schritt, den sonach die Philosophie (auf dem Wege ihrer progressiven Ausbildung zur Vollendung) zu thun hat, ist der, daß sie Naturphilosophie werde."

Diesen letzten Schritt thaten nun bereits die Stoischen Naturphilosophen mit Aufhebung des Gegensatzes einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits; einen Schritt, durch welchen auch sie für die wissenschaftliche Begründung und Ausbildung der Grundwahrheiten des moralischen Theismus, und vermittelst desselben auch der Ethik, Alles gewonnen zu haben meinten. Und so ward demnach die Darstellung des Seyns und Lebens Gottes nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens, schon von den Stoikern als die letzte Synthese des Realen mit dem Idealen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch als die letzte Synthese der Wissenschaft selbst, als einer zur Naturphilosophie gewordenen Vernunftwissenschaft des Göttlichen anerkannt. Diese Synthese wurde eben darum auch der Vereinigungspunct des physischen oder naturalistischen Pantheismus mit dem moralischen Theismus im System der Stoischen Physik; — sie wurde die Grundlage, worauf die ganze eigenthümliche ethisch-pantheistische Weltansicht der Stoiker ruhte; das Princip, woraus die von der pantheistischen Seite angesehene Stoische Gottes- und Weltlehre, in Ansehung ihrer beiden Hauptpuncte, sich entwickelte.

Der erste dieser Hauptpuncte, worauf wir zunächst hier zu sehen haben, betrifft die verschiedenen Begriffe, unter welchen die Stoiker die Gottheit, zu Bestimmung ihres Wesens und ihres Verhältnisses zur Welt, sich dachten. Hier kann es uns nun nicht befremden, so heterogene und mit einander, nach unsrer Vorstellungsart, streitende Elemente in Einer und derselben Idee des höchsten göttlichen Princips vereiniget zu finden; — den Begriff einer aetherisch-feurigen, die Welt durchdringenden Natur mit dem Begriffe einer obersten, die Welt nach dem Gesetze des Rechten und sittlich Guten gebildeten und beherrschenden sittlichen Vernunftkraft. Dieselbe Urkraft, die sie für die erste, allgemeine Ursache aller Ereignisse in der Welt erklärten, war ihnen die All-Natur, weil sie unter Natur eben das wirkende Princip aller sich ereignenden Veränderungen, und alles Lebens im All verstanden. Und da sie keine Kraft und keine wirkende Ursache ohne ein substanzielles Substrat von materieller Art sich denken konnten: so mußten sie auch ihrer göttlichen Urkraft ein solches Substrat geben, von so subtiler und reiner Art nur, daß ein Unterschied zwischen der Substanz des thätigen Princips und der gröbern der Urmaterie, als des leidenden Princips, übrig blieb.

Diese Gott gleiche Natur, als das wirkende Princip von Allem, war den Stoikern nun auch die Weltseele, die sie sonach mit ihrer Idee von der obersten Vernunftkraft identifizirten. — Damit war nun freilich zwar ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen Gott und Welt gesetzt, sofern nämlich unter letzterer das Ganze des aus der ewigen, dem Dualismus der Stoa zufolge, von dem thätigen Princip unterschiedenen Urmaterie, als dem rohen Weltstoffe, durch die Wirksamkeit der vernünftigen Urkraft evolvirten und gebildeten Systems des Himmels und der Erde, nebst allen in ihnen enthaltenen Wesen, begriffen wird. Dieselbe oberste göttliche Vernunft mußte aber eben darum auch, weil sie die Seele dieser Welt ist, nothwendig ein in-

tegrirender Theil derselben, ja das Positive, als das Bewegende, Belebende und Beseelende in ihr seyn, sie überall mit ihrer Kraft durchdringend; also kein außerweltliches Wesen, und ihre Kraft keine übernatürliche, sondern eben nur die allgemeine Naturkraft selbst. — Aus dem Gesichtspuncte einer Weltseele das höchste thätige Princip betrachtend, war sonach im Stoischen System das Verhältniß Gottes zur Welt ganz nach der Analogie des Verhältnisses der menschlichen Seele zu ihrem Leibe bestimmt, und der Mensch, als der Mikrokosmos, im Verhältnisse zum Universum, als dem Makrokosmos, gedacht. Diese Analogie finden wir in dem, von der pantheistischen Seite betrachteten, System der Stoa deutlicher und vielseitiger, als in andern ähnlichen Systemen ausgeführt. Wie nämlich, urtheilten die Stoiker, Leib und Seele des Menschen nicht einerlei Wesens sind, eben so wenig auch die Seele der Welt und der aus der Urmaterie gebildete Körper derselben. Wie nun ferner im menschlichen Mikrokosmos die Seele der bessere und vorzüglichere Theil ist, und wie überhaupt das Thätige und Lebendige besser und vorzüglicher ist, als das Unthätige und Unlebendige: so auch im Makrokosmos die Seele des Alls besser und vorzüglicher, als die todte, qualitäten- und kraftlose, materielle Substanzenmasse, woraus, durch Einwirken des thätigen, belebenden und beseelenden Princips auf dieselbe, der Leib der Welt configurirt worden. Und wie endlich unter den verschiedenen menschlichen Seelenkräften die Vernunftkraft, dieses denkende und, in seiner höchsten Dignität betrachtet, nach sittlichen Gesetzen handelnde Princip, die Urkraft, und zugleich die höchste und vornehmste Kraft ist: so auch unter den verschiedenen Kräften der göttlichen Weltseele, die nach sittlichen Gesetzen und Zweckbegriffen handelnde Vernunftkraft, die sonach eben so, wie in der menschlichen Seele, im Weltall das ἡγεμονικον ist, dessen Macht und Herrschaft die niedrigern, untergeordneten

Kräfte alle — das Irrationale dem Rationalen — unterthan sind.

Daß nun aber eine solche, mit Denkkraft, als ihrer obersten Kraft, begabte Seele, das thätige Princip der Welt; daß sonach Gott, den sie in diesem Princip anerkannten, ein lebendiges und denkendes Wesen, und eine moralische Intelligenz sey, das bezeugte den besonnenen, vom Gefühl der Hoheit und Würde der Vernunft begeisterten Philosophen der Stoa, das Daseyn der lebenden, empfindenden und denkenden Wesen in der Welt. Diese, der Vernunft, als dem ἡγεμονικὸν im All, huldigenden Naturphilosophen fanden es widersinnig und ungereimt, das Lebendige, Beseelte und Vernünftige aus der blinden Wurzel eines Unlebendigen, Unbeseelten und Vernunftlosen entspringen zu lassen; so verwerflich, daß sie eben aus dem Vorhandenseyn lebender und beseelter, und mit Vernunft begabter Wesen einen unumstößlichen Beweisgrund für die Wirklichkeit einer Urvernunft fanden, von welcher alle lebende und vernünftige Naturen, als von ihrer Wurzel, abstammen.

Dieselbe Analogie zwischen dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos, welche die Stoiker einen nicht unreellen und unwesentlichen Unterschied in der dargelegten Bedeutung und Beziehung zwischen Gott und der Welt finden ließ: mußte sie nichts desto weniger doch wieder zur Annahme einer innigen und unzertrennlichen Verbindung beider zur Einheit und Identität Eines Ganzen führen. Denn wie die menschliche Seele, als die Bewohnerin ihres Leibes, denselben in allen seinen Theilen durchdringt, und durch das innigste Band mit ihm zum Ganzen Einer menschlichen Individualität verknüpft ist: so ist auch Gott mit der Welt durch ein gleiches Band zur Einheit und Identität Eines Ganzen vereiniget. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist daher einerseits zwar ein Verhältniß der Dependenz der letztern von dem erstern, sofern das beginnende sowohl, als das fortdauernde, wie auch das wieder un-

tergehende Seyn und Leben der Welt von der schaffenden und erhaltenden, oder der zerstörenden Thätigkeit der Weltseele abhängt; aber doch andrerseits zugleich auch ein Verhältniß der Immanenz. Denn Gott muß eben darum, weil Er die Seele der Welt ist, das immanente Princip derselben seyn, nicht geschieden von ihr, sondern als die natura naturans, sie überall und auf das innigste durchdringend, wie die Seele ihren Leib, obgleich die göttliche Weltseele, auch darin der menschlichen Seele gleichend, in einem gewissen Theile des Universums, nach einigen Stoikern, z. B. dem Kleanth, in der Sonne, ihren vorzüglichsten Sitz hat.

In Anerkennung dieser unläugbaren Einheit und Identität Gottes und der Welt, von der so eben aufgezeigten Seite der Immanenz das Verhältniß beider zu einander betrachtet, sind nun auch die Stoiker vollkommen unter einander einverstanden, und so entschieden über diesen Punct, daß sie nicht den mindesten Anstand nehmen, die würdigsten und erhabensten Prädicate, welche sie der Gottheit beilegen, auf die Welt selbst überzutragen, und durch diese Identification ihre pantheistische Weltansicht, unter der Form einer ethisch-physischen, in das klarste und unzweideutigste Licht zu stellen. Wenn sie die Welt nicht nur für ein lebendes, thierisches Wesen erklären, sondern sie sogar weise und vernünftig und glücklich nennen; wenn sie ihr die höchste Vollkommenheit beilegen, worin sie, als Ganzes, und von Seiten ihrer allverbreiteten Grundkraft betrachtet, alle ihre einzelnen Theile, und mithin auch selbst die Vollkommenheit des vollkommensten Menschen — des Weisen — übertrifft; wenn der Vater der Stoa selber das Daseyn Gottes aus Gründen zu beweisen sucht, die meistentheils die Identität Gottes und der Welt schon voraussetzten; und wenn endlich nach Ihm auch andre Stoiker einige dieser Gründe zu dem nämlichen Zwecke gebrauchen, und ihnen nur, wie Tiedemann bemerkt, durch Aufstellung mehrerer Er-

fahrungen ein größeres Gewicht und eine etwas veränderte Gestalt geben: so leuchtet es aus diesem Allen wohl klar genug ein, wie diese älteren Identitätslehrer der Natur und Vernunft, oder des natürlichen und des göttlichen Princips, über das Verhältniß Gottes zur Welt gedacht haben müssen, und wir wissen demnach auch zur Genüge, woran wir mit ihnen in Ansehung dieses entscheidenden Hauptpunctes ihrer pantheistischen Gotteslehre sind. — Und einen eben so genügenden Aufschluß giebt uns auch die Stoische Gottes- und Weltlehre in Ansehung des zweiten Hauptpunctes, betreffend die bestimmte Art und Weise, wie die Welt entstanden ist, und wie sie allmälig ausgebildet worden.

Da die Stoischen Kosmophysiker die Welt, als System betrachtet, nicht für ewig hielten, sondern aus mehreren Gründen einen, von vielen andern Physikern unter ihren Vorgängern, vornehmlich auch von Aristoteles selbst geläugneten Weltanfang zu beweisen suchten; und da sie ferner die Urmaterie, woraus die Welt durch die Wirksamkeit des thätigen Princips gebildet worden, für eine durchaus unthätige, alles eigenen Lebens und aller eigenen Bewegungskraft gänzlich ermangelnde materielle Masse ansahen: so müssen sie auch diesen Voraussetzungen zufolge, mit Anaxagoras z. B. einen uranfänglichen Zustand sich gedacht haben, in welchem an der Stelle der Welt ein bloßes Chaos existirt, bevor das thätige Princip auf diese chaotische, todte und bewegungslose Urmaterie eingewirkt, und durch dieses belebende und beseelende Einwirken das Weltsystem daraus gebildet. Die Kraft dieses thätigen Princips muß sonach in jenem uranfänglichen, dem wirklichen Anfange der Weltbildung vorhergegangenen, chaotischen Zustande unwirksam gewesen seyn, als eine ruhende, latente Kraft. Denn wäre sie immer wirksam gewesen diese Kraft: so müßte ja auch die Welt selber schon von aller Ewigkeit her existirt haben, und es könnte sonach von einem Anfange der Welt gar nicht die Rede seyn.

In dieser Behauptung von einem Weltanfange sehen wir die Stoiker von dem Wege der meisten andern Physiker unter ihren Vorgängern, z. B. des Anaximandros, Anaximenes, Diogenes u. a. m., ja auch ihres eigenen Vorbildes und Meisters in der Physik, des Heraklit's selber, bestimmt abweichen; welcher letztere mit seinem Ausspruche: „die Welt war, und ist, und wird immer seyn ein ewig sich entzündendes und wieder verlöschendes Feuer," so entschieden für die Weltewigkeit sich erklärt hatte, und auch, seiner antidualistischen Grundanschauung von der Natur gemäß, sich erklären mußte. Diese Ansicht mußten überhaupt auch die Kosmophysiker alle mit Heraklit theilen, welche, ausgehend von der Einheit der Natur, den Begriff im strengsten antidualistischen Sinne gefaßt, an die Stelle des Dualismus eines stoffgebenden materiellen und eines formbildenden dynamischen Princips, nur ein einziges Grundwesen gesetzt hatten. Nicht so die dualistischen Physiker der Stoa, welche bei ihrer Voraussetzung der ewigen Urmaterie, als eines blos leidenden Princips, einen Weltanfang annehmen konnten, wenn sie es anders mit dem Begriffe des thätigen Princips glaubten reimen zu können, daß dasselbe jemals ohne Wirksamkeit und ohne alle wirkliche Lebensäußerungen existirt habe. Da sie nun in der Voraussetzung eines Weltanfanges dem Anaxagoras beipflichteten, und auch, eben so wenig wie dieser, in der Behauptung eines ewigen thätigen Princips, und eines Anfanges der Wirksamkeit dieses Princips, einen Widerspruch fanden: so müssen wir ihnen auch eine Vorstellungsart von der beginnenden und allmälig fortschreitenden Bildung der Welt beilegen, die mit diesen Voraussetzungen, und mit ihren Begriffen von dem Verhältnisse der beiden ewigen Grundprincipien zu einander zusammenstimmt. Wir werden sonach annehmen müssen, daß die Stoiker der Evolution der Dinge zur Bildung eines Weltsystems einen Zustand der Involution vorangehen ließen, in welchem die Schöpferkraft

des immanenten weltbildenden Princips noch ruhte. Und wie hiernach die Stoischen Physiker der Weltbildung einen Anfang setzten, dem ein Zustand der Involution vorangegangen seyn muß: so setzten sie ihr auch eine Gränze und ein Ziel in der Rückkehr aller Dinge zu dem ursprünglichen Zustande der Involution durch Auflösung derselben in die chaotische Einheit der Urmaterie. Diese Rückkehr bezeichneten die Stoiker durch die eingetretene Periode der Weltverbrennung, wo, durch das thätige Princip seine zerstörende, wie durch die Weltbildung seine schaffende und erhaltende Kraft und Wirksamkeit offenbart. Da nun nach der Lehre der Stoischen Kosmophysik der Weltanfang und der Weltuntergang, und eine auf diesen letzteren jedesmal wieder erfolgende Wiedergeburt der Welt der Dinge in regelmäßigen, in bestimmten Zeitpuncten eintretenden Abwechselungen ohne Ende fort erfolgten: so paßt, zu Erläuterung dieser Stoischen Vorstellungsart eines unaufhörlichen Wechsels von Zuständen der Involution und der Evolution, das sinnreiche Gleichniß sehr gut, dessen Jakob Thomasius für diesen Zweck sich bediente. „Stellt euch, sagt dieser geistreiche Forscher der philosophischen Systeme der Alten, ein ewiges Ey vor, dessen Materie überall eine bildende Kraft durchdringt, und das mittelst derselben sich in einen Vogel verwandelt, welcher (gleich dem Phönix der Fabel) sich wieder in ein Ey umschafft; stellt euch vor, daß diese Verwandlungen endlos in gewissen Zeitpuncten fortgehen: so habt ihr ein Bild, wie der Stoa zufolge die Welt Gott, und Gott die Welt wird, ohne Ende; auch wie Gott, Materie und Welt gegen einander sich verhalten." — In dem uranfänglichen Zustande der Involution war ursprünglich die Welt Gott, da vor der Weltbildung nur der ewige materielle Weltstoff (die leidende Urmaterie) und in derselben die sie durchdringende, aber während dieses Zustandes für die Weltbildung noch nicht geschäftige Kraft des thätigen Princips (gleichsam erst noch als ein deus implicitus

oder auch als ein mundus in deo implicitus und involutus) existirte. Mit dem Eintreten des Zustandes der Evolution wurde nun erst Gott zur Welt, durch Entfaltung und Entwickelung aller seiner Lebenskräfte im Bewegen und Gestalten, Beleben und Beseelen der todten Urmaterie (der deus implicitus zum deus explicitus, oder auch der mundus implicitus zum mundus ex Deo evolutus). Durch die beim Weltuntergange erfolgende Wiederauflösung der Dinge in die Urmaterie, woraus sie hervorgegangen, wird nun endlich die Welt wieder zu Gott; denn nach erfolgter Zerstörung der Welt bleibt nichts weiter übrig, als die ewige und unvergängliche Urmaterie, und die ihr inwohnende und sie überall durchdringende Urkraft. Und hiernach befand sich also der Stoische Weltgott in einer beständigen, in regelmäßigen Perioden mit einander abwechselnden Expansion und Contraction, so daß sein Seyn und Leben dem Schicksale eines unaufhörlichen Wechsels in den Zuständen dieser Expansion und Contraction unterworfen war. Wenn daher die Stoiker ihren Weltgott auch das Fatum nennen: so deuten sie damit bestimmt hin auf das Schicksal, dem dieser Gott in seinem Seyn und Leben, dem expliciten im Zustande der Expansion und Evolution, wie dem implicíten im Zustande der Contraction unterthan ist. Denn in ihrer Evolutionstheorie steht Alles, der Anfang und Fortgang der Weltbildung sowohl, als ihr Untergang unter Gesetzen einer unabänderlichen Nothwendigkeit, nach welchen der ganze genetische Entwickelungsprozeß des Universums, von seinem Anfangs- bis zu seinem Vollendungspuncte am Ziele einer jedesmaligen Weltbildung, auf eine unabänderliche Weise bestimmt ist. In den wesentlichen Bestimmungen der Bildungsfähigkeit der Urmaterie liegen nämlich schon präformirt die Keime aller Begebenheiten und Veränderungen, die jemals in der Natur sich ereignen werden; es ist dadurch sowohl die Ordnung im Entstehen der Dinge, als die Form und Beschaffenheit je-

des einzelnen Naturwesens, und die Verbindung von allen zu Einem großen Ganzen, mit Nothwendigkeit für die ganze Dauer der Welt bestimmt. Das weltbildende Princip, als der innere Künstler, der von Innen heraus die Materie zu einer Welt formt, muß bei seinem Schaffen und Bilden nach dem Bildungsvermögen des Weltstoffes sich richten, und seine wirkende Kraft muß auch überhaupt, sofern sie nicht bloße Vernunft-, sondern auch zugleich Naturkraft ist, nach Naturgesetzen wirksam seyn, die in ihm selber, als einer körperlichen, aus aetherischem Feuer bestehenden Natur, ihren Grund haben. —

Die regelmäßig und vernünftig wirkende, mit allen Weltwesen innig vereinigte und sie alle durchdringende göttliche Kraft, wirkt demnach nicht nach Vernunft-Ideen, als vorher entworfenen Mustern im Platonischen Sinne, sondern nach gewissen, theils in dem Bildungsvermögen der Urmaterie, theils in ihrer eigenen körperlichen Natur, als bloßer physischer Kraft, gegründeten Bildungsgesetzen, welche die Stoiker in ihrer Sprache die λογοι σπερματικοι nannten. Diese λογοι σπερματικοι, oder rationes seminales, sind es, wodurch die gesammte Einrichtung und Anordnung der Welt, und die ganze genetische Geschichte ihrer Entwickelung präformirt und vorher bestimmt ist, gleich der Entwickelung und Ausbildung eines jeden organischen Naturkörpers aus organischem Keime oder Saamen, durch Bildungsgesetze, die theils in der organischen Receptivität, theils in der organischen Spontaneität gegründet sind. Da nun hiernach die eine göttliche Urkraft als bloße Naturkraft wirkt, sofern ihre Causalität bestimmt wird durch diese nothwendigen Bildungsgesetze, aber auch von der andern Seite betrachtet, zugleich als logisch- und ethisch-gesetzgebende Vernunftkraft, sofern ihre Causalität die Causalität der obersten moralischen Intelligenz und des Princips der moralischen Gesetzgebung und Anordnung der Welt ist: so geht, der Weltansicht in diesem System zufolge, Alles

natürlich und zugleich vernünftig in der Welt zu. Der gesammte Organismus des Universums entwickelt sich zugleich nach Natur- und Vernunft-Gesetzen aus dem Urstoffe durch die bildende Thätigkeit der Grundkraft, die einerseits als Vernunftkraft nach Ideen und Gesetzen der Vernunft, und doch andrerseits zugleich als Naturkraft nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit handelt, so daß zwischen Naturnothwendigkeit und moralischer Vernunftgesetzmäßigkeit, dem Naturgesetze des Müssens und dem moralischen Vernunftgesetze des Sollens, kein reeller Unterschied statt findet, sondern beide Eines sind, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet. — Diese Nothwendigkeit begegnet uns nun auch überall im System der Stoischen Natur- und Vernunftwissenschaft; sie leitet und beherrscht in diesem System den ganzen genetischen Entwickelungsproceß des Universums in seinem Entstehen und Fortgange sowohl, als in seinem Rückgange und aufs neue immer wieder beginnenden Anfange. Eine solche Nothwendigkeit ist es, welche in der Stoischen Evolutionstheorie jenen genetischen Entwickelungsproceß dem doppelten Gesetze der Ascendenz und des Kreislaufes unterwirft. Dem erstern Gesetze folgt die Theorie, sofern sie die Weltbildung in aufsteigender Stufenfolge allmälig fortschreiten läßt vom Unvollkommenern zum Vollkommenern, von der Formation der Elemente und der unorganischen Körper insgesammt, zur Bildung von Pflanzen- und Thierkörpern, bis hinauf zur Bildung der Menschen und der vernünftigen Naturen überhaupt, deren Seelen, vornehmlich von Seiten ihrer Denk- oder Vernunftkraft betrachtet, reine Ausflüsse und Theile der göttlichen Weltseele sind. Das letztere Gesetz des Kreislaufes ist bestimmt ausgesprochen in der Behauptung von dem endlosen Wechsel eines untergehenden und immer wieder sich erneuernden und verjüngenden Lebens der Welt; eines Wechsels, der in regelmäßigen Zeitpuncten sich ereignet, und so, daß bei Wiedergeburt der Welt Alles entweder wieder gerade so, oder auch anders wird, als es vorher war.

Der allgemeine, unabänderliche Zusammenhang in Verkettung aller Veränderungen und Begebenheiten in der Welt ist nun das Stoische Fatum, welches die Philosophen dieser Schule beschreiben als einen unaufhaltsamen Strom, der Götter und Menschen mit sich fortreißt, und dessen Macht nichts zu widerstehen vermag. — Dieses unhintertreibliche Schicksal war demnach den Stoikern ganz dasselbe, was ihrem Vorgänger und Lehrer in der Physik, dem Heraklit, das Verhängniß (εἱμαρμένη). Zwar freilich kein blindes, aber nichts desto weniger, auch als einsehendes und von sich wissendes, doch immer ein Schicksal, mit welchem überall keine, weder göttliche noch menschliche Freiheit bestehen konnte. Denn was war in diesem System alle Freiheit des göttlichen Handelns im Schaffen und Erhalten, wie im Zerstören und jedesmaligen Wiederaufbauen einer Welt — was war und was konnte sie anders seyn, als bloße Unabhängigkeit von fremden äußern Zwange, aber dabei zugleich eine unbedingte Unterwürfigkeit unter das eigene Gesetz der Naturnothwendigkeit, wonach Alles, der Weltanfang wie der Weltuntergang, und die ganze Reihe aller Veränderungen und Begebenheiten während der jedesmaligen Dauer einer Welt, auf eine nothwendige Weise vorher bestimmt war. Vorsehung, die in Anordnung und Ausführung des Weltplanes sich offenbarende, und ihre Weisheit und Güte verherrlichende Vorsehung, und jenes, nur nicht blinde, sondern sehende, von sich und seinem nothwendigen, an den Mechanismus der Naturgesetzmäßigkeit gebundenen Handeln, wissende Fatum, bedeutete darum den Stoikern Eines und dasselbe. Wir müssen daher auch das Urtheil unterschreiben, welches unser Tiedemann über das Stoische Fatum, dem Gott selbst in allem Wollen und Handeln unterthan ist, so wahr und so treffend in den Worten fällt: „Wo Gott der Begebenheiten Reihe frei und alleinig aneinander geknüpft hat, da ist und bleibt er Herr des Stromes, da lenkt er ihn, und wird von ihm unaufhaltsam nicht dahin gerissen; lenkt ihn auch dann noch, wenn bei

einmal gemachter Anordnung er unabänderlich zu beharren festgesetzt hat, weil auch dann noch die Erhaltung dieser Anordnung auf seinem Wohlgefallen beruht. Wo aber aller Begebenheiten Keime in den Grundstoffen schon liegen; wo aus den Grundstoffen alles sich entwickelt, wie aus einem Kern der Apfelbaum; wo das erste aller Wesen nach diesem Grundstoffe sich richten muß, und nur bewirken kann, was diese Keime erlauben; wo endlich das von Ewigkeiten zu Ewigkeiten im selben Gleise fortgeht: wie mag da ein anderes als blindes Schicksal, eine andere, als fatalistische, das ist durchaus nothwendige Anordnung der Dinge, angenommen werden?"

Bei der unumschränkten Herrschaft dieses Fatums kann nun auch überall keine individuelle Freiheit irgend eines einzelnen Weltwesens, also auch keine menschliche Freiheit bestehen. — Denn die göttliche, in allem ihren Handeln dem Fatum unterworfene Grund- oder Urkraft, ist ja, nach der Lehre der Stoa, das einzige wirkende Princip in der Welt; das Eine und All in der dynamischen Bedeutung. Alle Handlungen der einzelnen Weltwesen sind daher eigentlich nur als Handlungen dieses Alles in Allem wirkenden Princips, und die einzelnen, nach Zweckbegriffen handelnden vernünftigen Wesen, ohne alle eigene individuelle Freiheit und Selbständigkeit, nur als willenlose Werkzeuge anzusehen, in welchen und durch welche das thätige Princip seine Macht und Wirksamkeit äußert, und deren eigene Willenshandlungen darum auch nichts weiter sind, noch seyn können, als nur besondere Bestimmungen und Kraftäußerungen des einen, Alles vermögenden und Alles bewirkenden, thätigen Princips. —

In einen so entschiedenen, alle göttliche und menschliche Freiheit aufhebenden, Fatalismus mußte unvermeidlich eine Lehre ausgehen, die, bei ihrem excentrischen Streben nach Einheit, alle Gegensätze vertilgen, den Empirismus und Materialismus mit dem Rationalismus, den Materialismus mit dem Idealismus vereinigen wollte.

Aus der als erste Grundwahrheit vorausgesetzten Synthese des Idealen mit dem Realen, des Natürlichen mit dem Vernünftigen, des Ethischen mit dem Physischen, ergab sich folgerecht dieser strenge Fatalismus, von welchem selbst Chrysipp's Scharfsinn das System der Schule nicht zu befreien vermochte. —

So sehen wir also auch auf der höchsten Stufe der Ausbildung, die der physische Pantheismus unter der Form einer physischen Evolutionslehre im Stoischen System erreichte, denselben in unzertrennlicher Verbindung mit dem Fatalismus, der hier nur den höhern Charakter eines zugleich intellectuellen, oder logisch-physischen Mechanismus, d. i. eines, in nothwendiger Verkettung der Gedanken und Handlungen der vernünftigen Grundkraft bestehenden, Determinismus angenommen. Wie demnach eine, auf Grundsätze des Empirismus, des Materialismus und Naturalismus gebaute Lehre des Theismus, nothwendig zu einem physischen Pantheismus sich gestalten, und wie dieser Pantheismus, als ein System der Naturvergötterung, ganz natürlich auch zum Polytheismus führen mußte, da die Annahme der Göttlichkeit des Alls, auch die Anerkennung der einzelnen Theile des Ganzen, vorzüglich aber der vernünftigen Weltwesen, als reiner Ausflüsse der vernünftigen Weltseele, in sich schloß: so konnte auch der, auf solche Principien gegründete, in physischen Pantheismus ausgehende Theismus, dem Fatalismus nicht entgehen. Auch die ethisch-physische Weltansicht in der Stoischen, mit der Naturwissenschaft identifizirten Vernunftwissenschaft des Göttlichen, mußte unvermeidlich zu einer fatalistischen Ansicht werden, und sonach von dieser Seite mit allen ihr vorangegangenen, die auf tiefern Stufen stehen geblieben waren, sich vereinigen.

Und ist denn wohl der Fatalismus, den Begriff desselben in der einen oder andern, empirischen oder intelligiblen Bedeutung gefaßt, überhaupt auch von irgend einer pantheistischen Weltansicht zu entfernen?

Die im nachfolgenden Bande fortzusetzende, und bis auf die neueste Zeit fortzuführende historische Dar-

stellung der vornehmsten Systeme, welche die Geschichte der pantheistischen Speculation aufzuweisen hat, begleitet von einer unbefangenen und allseitigen Beurtheilung des theoretischen und praktischen Werthes und Gehaltes derselben, möge es ausweisen: ob in der ganzen langen Reihe dieser Systeme auch nur ein einziges, welche Form dasselbe auch immer angenommen haben möge, zu finden sey, das nicht auf einem oder dem andern Wege in irgend eine Art von Fatalismus ausgehe und ausgehen müsse. Ist aber dieses: so möchte auch wohl überhaupt die alte Sage von der Unverträglichkeit des Freiheitsbegriffs mit jeder, zum System einer positiven Wissenschaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge ausgebildeten pantheistischen Weltansicht, in dem allgemeinen, aus allen bisherigen Versuchen der pantheistischen Speculation zu ziehenden Resultate, ihre Bestätigung finden. Die auf diesem Wege gewonnene Ueberzeugung, daß überhaupt jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie als eine positive Wissenschaft und Theorie des Ἓν καὶ πᾶν auf Läugnung der Freiheit hinausläuft, würde uns darum auch nur die Wahl übrig lassen, entweder der Freiheit den Rücken zuzukehren, und irgend einem empirischen oder intelligiblen Fatalismus uns in die Arme zu werfen, oder von jedem Versuche zu wissenschaftlicher Begründung und Ausbildung irgend eines, mit der Freiheit unvereinbaren Systems, schlechterdings abzustehen, und auf den Besitz eines solchen Systems Verzicht zu leisten. Wofür wir uns bei dieser Alternative zu entscheiden haben möchten, das wird ohne Zweifel hauptsächlich darauf ankommen, ob wir dem theoretischen Verstandes- oder dem praktischen Vernunft-Interesse das Primat einräumen sollen.

DEC 17 188